

Class

92

Book

C389

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK V.1

Ex Nov 17, 1906

PRESENTED BY

Soc'y for Promoting Religion and Learning



VICTOR GIRAUD

LE CHRISTIANISME
DE
CHATEAUBRIAND

I

LES ORIGINES



LIBRAIRIE HACHETTE
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1925

**LE CHRISTIANISME
DE
CHATEAUBRIAND**

I

LES ORIGINES

DU MÊME AUTEUR

Grand Prix Lasserre 1923

LIBRAIRIE HACHETTE

Essai sur Taine, 6 ^e édition.....	8 fr. »
Pages choisies de Taine, 8 ^e mille.....	8 fr. »
Chateaubriand, <i>Études littéraires</i> , 2 ^e édition.....	» fr. »
Pages choisies des <i>Mémoires d'Outre-tombe</i> , 3 ^e édition.....	» fr. »
Pages choisies de Chateaubriand, 3 ^e édition.....	8 fr. »
Nouvelles études sur Chateaubriand.....	3 fr. 75
Livres et questions d'aujourd'hui.....	5 fr. 75
Blaise Pascal, <i>Études d'histoire morale</i> , 2 ^e édition.....	» fr. »
Les Maîtres de l'Heure, 2 vol. 7 ^e mille. Chaque volume.....	8 fr. »
Le Miracle français, 2 vol. 5 ^e mille.....	11 fr. 50
La Troisième France, 3 ^e mille.....	5 fr. 75
La Civilisation française, 6 ^e mille.....	» fr. »
Histoire de la Grande Guerre, 8 ^e mille.....	30 fr. »
Écrivains et Soldats.....	12 fr. »
Maîtres d'autrefois et d'aujourd'hui, 2 ^e édition.....	» fr. »
Maurice Barrès, 3 ^e mille.....	6 fr. »
Moralistes français.....	12 fr. »

AUTRES LIBRAIRIES

La Vie héroïque de Blaise Pascal, 20 ^e édition (Crès).....	7 fr. 50
Pensées de Pascal, 11 ^e mille (Crès).....	7 fr. 50
Castelnau, 11 ^e mille (Crès).....	3 fr. 50
Sœurs de Grands Hommes, 5 ^e mille (Crès).....	7 fr. »
Opuscules choisis de Pascal, 8 ^e édition (Bloud).....	0 fr. 80
Chateaubriand, <i>PENSÉES ET RÉFLEXIONS</i> , 3 ^e édition (Bloud).....	0 fr. 80
Pensées de Joubert, édition originale, 5 ^e édition (Bloud).....	1 fr. 60
Les Idées morales d'Horace, 3 ^e édition (Bloud).....	0 fr. 80
Confessions de Saint Augustin, 6 ^e édition (Bloud).....	1 fr. 60
Pro Patria, 2 brochures, 3 ^e édition (Bloud).....	1 fr. 60
Un grand Français : ALBERT DE MUN, 5 ^e mille (Bloud).....	3 fr. 50
Bibliographie critique de Taine (A. Picard).....	6 fr. »
Pascal : <i>L'Homme, l'œuvre, l'influence</i> , 4 ^e édition (De Boccard)...	7 fr. 50
Chateaubriand, <i>ATALA</i> , édition originale (De Boccard).....	3 fr. 60
Filleau de la Chaise, <i>DISCOURS SUR PASCAL</i> (éditions Bossard).....	12 fr. »
Maurice Barrès : <i>TAINE et RENAN</i> , 3 ^e mille (éditions Bossard).....	5 fr. 75
Sainte-Beuve : <i>TABLE ALPHABÉTIQUE DES NOUVEAUX LUNDIS</i> , etc. 3 ^e édition (C. Lévy).....	4 fr. 90
Georges Goyau : <i>L'Homme et l'œuvre</i> , 2 ^e mille (Perrin).....	5 fr. »
Chateaubriand, <i>AMOUR et VIEILLESSE</i> (Champion).....	20 fr. »
Passions et Romans d'Autrefois (Champion).....	7 fr. 50
Le Suicide de la France, 3 ^e mille (éd. de la Revue des Jeunes)....	3 fr.

VICTOR GIRAUD

LE CHRISTIANISME DE CHATEAUBRIAND

I

LES ORIGINES



LIBRAIRIE HACHETTE

79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1925

MAISON FONDÉE EN 1780

PAR M. HACHETTE

ET C^{IE}

92

C389

V.1

70701

Tous droits de traduction, de reproduction
et d'adaptation réservés pour tous pays.
Copyright by Librairie Hachette 1925.

LIBRAIRIE HACHETTE

10, rue de la Harpe

PARIS

A LA MÉMOIRE
DE
FERDINAND BRUNETIÈRE

Ce livre est respectueusement
et fidèlement dédié.

V. G.

A V A N T - P R O P O S

SI ce livre remplissait tout son objet, en même temps qu'une étude d'histoire littéraire, il serait une étude de psychologie et d'histoire religieuses.

Il n'y a pas, ce me semble, beaucoup d'œuvres qui se prêtent à ce genre de recherches aussi bien que celle de l'auteur du *Génie du Christianisme*.

Certes, il y a d'aussi grands écrivains que Chateaubriand. Je ne crois pourtant pas que dans aucune littérature il y en ait de plus grand. Et, en tout cas, je ne vois pas, littérairement, de livre qui ait plus de portée que le *Génie du Christianisme*. « Le *Génie*, a très bien dit Émile Faguet, est, sinon la charte, du moins le manifeste insurrectionnel de toute la littérature moderne. » Avant le *Génie*, le romantisme français existe bien déjà, mais à l'état de tendances vagues, diffuses et contradictoires. A partir de 1802, il a un centre de ralliement et un corps de doctrine. Le *Génie* a été, à la lettre, la Bible de nos romantiques : ils s'en sont tous inspirés, nourris avec une ardeur incroyable ; ils en ont repris les thèmes, suivi les directions, développé les indications avec une ferveur de piété véritablement touchante. Dira-t-on que le romantisme est aujourd'hui entièrement mort ? Tel n'est pas notre avis. Mais il faut au moins reconnaître que la façon dont Chateaubriand, dans le *Génie*, a posé le problème littéraire s'est imposée à tous ceux qui l'ont suivi ; que son influence, directe ou indirecte, se retrouve dans nombre d'ouvrages tout contemporains ; et qu'enfin toute la littérature

française actuelle se développe dans la voie que, voilà plus d'un siècle, il a triomphalement ouverte. Dans l'ordre littéraire, le *Génie du Christianisme* est la date la plus importante de notre histoire depuis l'époque de la Renaissance : tout effort qui sera tenté pour mieux éclairer la genèse, la composition, la signification générale d'une pareille œuvre reçoit d'avance sa justification.

Très épris d'impersonnalité, nos écrivains classiques ne se racontaient pas dans leurs livres. Il n'en va plus ainsi depuis Chateaubriand : toutes les œuvres de l'auteur d'*Atala* ne sont pas exclusivement, mais elles sont d'abord des documents psychologiques. Et comme sa personnalité était riche, complexe, originale, comme, d'autre part, il s'est confessé toute sa vie, il y a intérêt à l'interroger sur lui-même, à recueillir ses propres témoignages pour le bien comprendre et pour juger impartialement son œuvre. Or, cette œuvre est, pour la plus large part, l'œuvre d'un converti. Le *Génie du Christianisme* est le résultat d'un drame de conscience qui a dominé et « conditionné » toute la vie, même littéraire, de Chateaubriand. A l'intérêt psychologique général que présente l'histoire de cette longue vie, si mouvementée et si diverse, s'ajoute donc l'intérêt particulier qui s'attache aux choses de la psychologie religieuse. Quand bien même un tel homme ne serait pas un grand écrivain et un incomparable artiste, son histoire morale mériterait d'être minutieusement scrutée et scrupuleusement décrite. Les « amateurs d'âme », ceux qui, selon le mot du vieil Amyot, se passionnent pour les « cas humains représentés au vif » trouveront malaisément un « cas » plus significatif que celui de Chateaubriand.

Ce sont les fortes personnalités, et elles seules, qui changent le cours de l'histoire. En liant, comme il l'a fait, avec habileté et profondeur tout ensemble, la question littéraire et la question religieuse, ce n'est pas seulement l'histoire littéraire qu'a modifiée Chateaubriand, c'est l'histoire religieuse elle-même. Car, sur deux points essentiels au moins, il a fini par obtenir gain de cause. Il a ruiné définitivement le préjugé, courant au XVIII^e siècle, — et contre

lequel Rousseau n'avait pas victorieusement réagi, — que christianisme et barbarie sont deux termes synonymes et il a supérieurement montré tout ce que la civilisation générale doit à l'idée chrétienne. D'autre part, il a très vivement senti, et il a su faire sentir à ses plus farouches adversaires eux-mêmes, les secrets rapports qui existent entre l'ordre esthétique et l'ordre religieux : la « beauté morale » de la religion, la « poésie » du christianisme sont des expressions aujourd'hui courantes, même sous des plumes irréligieuses, et qui datent de Chateaubriand. Le *Génie du Christianisme* a proprement créé un nouvel état d'esprit. Pour trouver l'équivalent de la révolution qu'il a opérée dans l'histoire des idées, peut-être faut-il remonter jusqu'à l'*Institution chrétienne* ou à l'*Introduction à la vie dévote*. Je doute que l'*Histoire des Variations* et les *Pensées* de Pascal elles-mêmes aient eu autant d'action.

On voit à combien de hautes questions touche le vaste sujet qui sera traité dans l'ouvrage dont voici enfin le premier volume. Lorsque, — il y a de cela plus de trente ans, — j'ai entrepris de consacrer à cette enquête, qui portait sur près de trois siècles de notre vie spirituelle, de longues années d'étude, la richesse et l'intérêt encore actuel qu'elle présente m'avaient vivement frappé et fortement séduit. Le travail, la réflexion, l'expérience n'ont fait que fortifier en moi cette impression première. J'espère qu'elle sera partagée par tous ceux de mes lecteurs qui, à l'école de la vie, se sont clairement rendu compte qu'en littérature, comme ailleurs, le problème religieux est au fond de tout.

Versailles, janvier 1925.

VICTOR GIRAUD.

PREMIÈRE PARTIE

LES ORIGINES

» *De l'utilité de la Religion.* Titre d'un beau livre à faire et bien nécessaire. Mais ce titre ne peut être dignement rempli ni par un homme d'Eglise, ni par un auteur de profession. Il faudrait un homme tel qu'il n'en existe plus de nos jours et qu'il n'en renaitra de longtemps. »

(*Rousseau juge de Jean-Jacques*, 3^e Dialogue, éd. Houssiaux, t. IV, p. 120, note.)

LE CHRISTIANISME DE CHATEAUBRIAND

CHAPITRE PREMIER

LA PREMIÈRE ÉTAPE DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE DU " DICTIONNAIRE " DE BAYLE A L' " ENCYCLOPÉDIE "

Les plus grandes œuvres littéraires sont celles qui, par toutes leurs racines, plongent dans le plus lointain passé. On ne comprendrait pas le *Génie du Christianisme*, on ne s'en expliquerait pas la souveraine influence et la portée encore actuelle, si l'on essayait de le détacher de ses multiples origines. Comme pour l'*Apologie* inachevée que Pascal avait rêvé d'écrire, c'est tout un siècle de pensée religieuse qui aboutit à ce livre, qui vient s'y refléter, s'y exprimer et s'y fondre. Et ce sera restituer à l'œuvre de Chateaubriand tout son véritable sens que de voir naître et se former sous nos yeux les divers courants d'idées qu'il a comme captés et accueillis dans son livre, et ceux aussi contre lesquels il est venu réagir.

I. — LE LEGS RELIGIEUX DU XVII^e SIÈCLE

Bossuet meurt en 1704. A cette date, le xvii^e siècle religieux, dont il est la plus magnifique expression, a terminé son œuvre. Cette œuvre, que le terme, tout négatif, de « contre-Réforme » ne définit pas avec une suffisante exactitude, a consisté, essentiellement, à incorporer à la tradition

catholique toutes les parties assimilables du protestantisme. Vus par ce biais, les efforts, parfois divergents, d'un saint François de Sales et d'un saint Vincent de Paul, d'un Bérulle et d'un Saint-Cyran, d'un Pascal et d'un Malebranche, d'un Bourdaloue et d'un Fénelon, — même d'un Richard Simon, — s'expliquent, s'éclairent, trahissent leur secrète convergence. Bossuet, « dont la gloire, a dit Renan (1), est de représenter dans un merveilleux abrégé tout le xvii^e siècle, sa grandeur comme sa faiblesse », a poursuivi toute sa vie le même dessein. Heureux si, après l'avoir presque réalisé, il n'avait pas failli le compromettre par d'assez fâcheuses imprudences !

Il y a, dans un beau *Sermon pour la fête de tous les saints*, un mot de Bourdaloue qui exprime admirablement le constant idéal du catholicisme français au xvii^e siècle : les plus grands saints, dit-il, ont été des hommes comme nous, « des hommes qui, pour ainsi parler, ont enlé le christianisme sur le monde ». Enter le christianisme sur le monde : c'est bien là ce qu'ont voulu faire tous les grands chrétiens du xvii^e siècle, et la Compagnie du Saint-Sacrement elle-même n'a pas eu d'autre objet. Ils y ont excellemment réussi. Dans les faits, je veux dire dans les institutions et les œuvres, dans les mœurs, dans les idées, le xvii^e siècle a été profondément et sérieusement chrétien. Il suffit de feuilleter les *Mémoires* et *Correspondances* du temps pour reconnaître qu'à tous les étages de la société, la croyance et la pratique religieuses sont, non pas l'exception, mais la règle : les plus humbles âmes comme les plus hautes ont une vie intérieure ; l'idée de la mort et celle de l'au-delà leur sont perpétuellement présentes, et ceux mêmes qui s'affranchissent un certain temps des observances chrétiennes persistent rarement jusqu'à la fin dans leur insoumission ou leur indifférence. Ce siècle qui, suivant le mot de Condren, a été « le siècle des saints », a aussi été le siècle des conversions retentissantes : la Palatine, Condé, La Fontaine, Rancé sont représentatifs d'un très grand

nombre de cas analogues. Fortement appuyée à l'édifice politique et social, l'Église catholique, qui est sortie victorieuse en France des luttes religieuses du *xvi^e* siècle, exerce sur les esprits et sur les âmes une autorité incontestable et peu contestée. Ses abus mêmes de pouvoir sont un signe de sa puissance. Elle n'aurait pas, d'accord avec le pouvoir civil, tenté d'extirper « l'hérésie » du sol français, en poussant à la révocation de l'édit de Nantes, ce crime de lèse-patrie et de lèse-christianisme, si elle avait pu prévoir de trop formidables résistances et les terribles représailles qu'elle allait provoquer dans l'avenir. Mais par cette faute insigne, elle a été bien près de mettre en péril les admirables résultats d'un siècle de vivante piété, de haute vertu, de fécond apostolat moral et social.

Veut-on voir, comme dans un miroir symbolique, qualités et défauts mêlés, la conception religieuse que le *xvii^e* siècle français a léguée à celui qui allait le suivre ? Qu'on regarde Bossuet et qu'on examine son œuvre. Jusque vers 1690 environ, il réalise, dans un merveilleux équilibre, cet accord de la raison et de la foi qui a été l'intime idéal de son temps. Dans tous les ordres de la pensée et de l'action, il tient fermement « les deux bouts de la chaîne » sans toujours voir par où ils se rejoignent, et la préoccupation essentielle de « ce qui demeure » ne l'empêche point de s'intéresser à « ce qui passe ». Sa théologie est assurément, comme celle des jansénistes, d'inspiration augustinienne ; mais il corrige et atténue souvent saint Augustin par saint Thomas et les Pères, et il ne sacrifiera jamais à la grâce la liberté humaine. Sa morale, fondée tout entière sur le dogme, est austère, certes, et il condamnera presque aussi sévèrement que Pascal les « ordures » des casuistes ; mais s'il n'admet pas qu'on mette « des coussins sous les coudes des pécheurs », il se refuse non moins énergiquement à « captiver les consciences sous des rigueurs très injustes ». Sa politique, tirée, en apparence, « des propres paroles de l'Écriture

sainte », est une apologie de la royauté absolue ; mais, en fait, son libéralisme y introduit bien des éléments rationnels et profanes, et il en vient à légitimer toutes les formes de gouvernement ; et son gallicanisme même s'accommode fort bien d'une parfaite soumission aux décisions de la cour de Rome. En philosophie, il saura très adroitement concilier les enseignements de la scolastique avec des tendances plus modernes, et il n'est pas jusqu'à Descartes auquel il ne fasse plus d'un important emprunt. En histoire enfin, sa foi dans la Providence ne lui interdit nullement le recours aux « causes secondes », les explications purement positivistes et déterministes des événements humains, et l'emploi d'une rigoureuse méthode à laquelle ses successeurs ont peu trouvé à reprendre.

Ainsi donc, dans ses riches années de maturité, par toute sa pensée et par toute son œuvre, dont la valeur d'art est considérable, Bossuet suggère l'idée qu'entre l'Église et le siècle il n'y a pas opposition profonde, mais cordiale entente et secrète harmonie préétablie ; que le christianisme, sous sa forme catholique, bien loin de les comprimer ou de les réduire, répond à toutes les aspirations légitimes et, suivant le mot de Pascal, « remplit tous les besoins » de l'âme humaine ; que l'homme moderne, l'homme individuel comme l'homme social, pour se réaliser pleinement, ne saurait se passer de lui ; et que, fécondés par lui, l'art, la science, la philosophie, la littérature, bref, tous les organes essentiels de la civilisation méditerranéenne, ne peuvent que s'épanouir en force bienfaisante et en beauté créatrice. « Chose admirable ! dira un peu plus tard Montesquieu, la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci. » Bossuet eût pleinement souscrit à cette parole ; et ce pourrait être l'épigraphe d'une bonne partie de son œuvre.

Mais voici que, vers la fin du siècle, la scène change. Un

peu partout, et même au sein du catholicisme, de nouvelles tendances se font jour, qu'une habile politique religieuse se fût efforcée de satisfaire et de canaliser tout ensemble. Telle ne fut pas l'attitude de Bossuet. Il vieillissait, et, de jour en jour, sa pensée devenait moins souple et moins hospitalière. Consacré « Père de l'Église » par l'opinion et l'admiration universelles, se considérant comme le dépositaire d'un patrimoine spirituel qu'il devait transmettre intact, esprit plus conservateur du reste que novateur, il va s'insurger contre ces nouveautés qui lui paraissent dangereuses et se laisser engager dans des polémiques où ses victoires mêmes risqueront d'être funestes à sa cause. Dans l'espoir d'une « réunion » qui fut le grand rêve de sa vie, il avait triomphalement étalé et condamné les « variations » des Églises protestantes. Jurieu lui réplique que l'Église primitive a varié sur les dogmes les plus essentiels, et qu'au demeurant rien n'est plus légitime. Convaincu que la vérité chrétienne a « d'abord toute sa perfection », Bossuet proteste contre ces allégations sacrilèges ; il repousse avec indignation l'idée, si juste et si féconde, d'une nécessaire évolution doctrinale. En vertu du même principe, il envoie au feu l'*Histoire critique* de Richard Simon et il réproouve avec violence les audacieuses libertés de l'exégèse naissante. Un autre jour, c'est à Descartes et à Malebranche qu'il s'en prend, et, éclairé d'ailleurs par Spinoza sur le « grand combat qui se prépare contre le christianisme », il rompt nettement en visière avec la libre spéculation philosophique. Puis, c'est le théâtre, c'est l'art même d'un Molière, d'un Racine, d'un Corneille, et dans l'admirable et dur *Traité de la concupiscence*, c'est Boileau, c'est à peu près toute la littérature profane qu'il enveloppe dans une ardente réprobation. Art, science, philosophie, littérature, il semble que le christianisme, tel que le conçoit finalement Bossuet, répudie maintenant tout ce dont il s'était généreusement accommodé naguère. « On ne peut pas aimer

Dieu et le monde ; on ne peut pas nager comme entre deux, se donnant tantôt à l'un et tantôt à l'autre. Dieu veut tout. » Et ce n'est pas tout. En poursuivant avec une âpreté singulière la condamnation de Fénelon, il s'oppose, lui si profondément mystique, et à la veille d'un siècle où la « sensibilité » sera toute-puissante, à la légitimation d'un nouveau mysticisme qui a pu avoir ses excès, mais qui correspondait à des besoins réels de certaines âmes. Et ainsi, de proche en proche, à la vaste cathédrale magnifiquement ornée et éclairée, faite pour accueillir tout un peuple de croyants et d'« honnêtes gens » que Bossuet avait d'abord construite, il tend à substituer une haute, sombre et étroite chapelle, percée de rares fenêtres sur le dehors, et destinée à abriter un petit nombre d'élus contrits et gémissants.

Lourde faute, dont les conséquences ne vont pas tarder à se faire sentir, et qu'une double circonstance va aggraver encore : d'abord, par le prestige de son génie, de son éloquence, de son autorité, Bossuet a pu faire croire que sa péremptoire intransigeance était l'expression même de la pensée orthodoxe ; et, d'autre part, n'ayant pour lui succéder que des épigones sans grande envergure, il va, en mourant, laisser le champ libre à ses contradicteurs et à ses adversaires. Ces derniers sont déjà légion : ils n'attendent plus que la mort du « bonhomme » pour se ruer à l'assaut de son œuvre. Ils appartiennent à une génération qui est aussi éprise d'indépendance que la précédente l'était d'autorité ; qui n'a, dans la tradition sous toutes ses formes, qu'une médiocre confiance ; qui, affamée d'« idées claires et distinctes », dévorée d'esprit critique, n'attache quelque prix qu'aux décisions, et même aux caprices de la raison individuelle ; et qui enfin est moins préoccupée de faire son salut dans l'autre vie que de jouir de la vie présente. A cette génération-là, l'édifice imposant, mais étroit qu'avait bâti, et que lui léguait Bossuet, devait paraître singulièrement

« gothique ». Tout, dans ce système d'idées auquel avaient collaboré seize siècles de christianisme, la heurtait, choquait ses dispositions foncières ; elle y voyait un ensemble de « préjugés » contraires à la raison et peu conformes à l'organisation normale de la vie. Cette religion austère, exigeante, impérieuse, « intolérante », qui enserrait du réseau de ses prescriptions et de ses défenses tous les modes de l'activité humaine, et qu'on lui présentait comme « la chose uniquement nécessaire », lui apparaissait comme importune et déjà surtout comme « *antisociale* ». Elle applaudissait donc dans le secret de son cœur aux imprudences de langage, aux éloquentes anathèmes de l'auteur des *Maximes sur la comédie*. Dénoncer le pacte d'alliance que jadis saint François de Sales avait conclu entre l'Église catholique et la société moderne, prononcer le divorce entre le christianisme et le monde, c'était abonder dans le sens des « libertins » et des sceptiques ; c'était leur fournir de puissantes armes ; c'était les encourager à poursuivre la démonstration, à souligner l'intime et irréductible contradiction, à consommer la ruine de l'une des puissances rivales.

Ainsi, Bossuet a une part de responsabilité dans les rudes combats que va soutenir après lui la tradition spirituelle dont il a été un si merveilleux interprète. Après l'avoir magnifiquement exprimée, défendue, fortifiée, il n'en a pas vu toutes les secrètes ressources, il en a finalement méconnu les puissances d'adaptation ; il a tenté de l'immobiliser dans une attitude de négation hautaine et violente, de la ramener en arrière au lieu de l'engager avec hardiesse et prudence dans les voies de l'avenir. Ce grand chrétien a fini par être un homme de peu de foi. En fait, son œuvre grandiose et, dans l'ensemble, bien-faisante, s'achève sur un geste de lassitude, de défiance et d'abandon. Geste de défi aussi au jeune siècle qui se lève, et qui ne sera que trop vite relevé. Si gouverner, c'est prévoir, si gouverner, c'est surtout limiter son action aux choses possibles

et actuellement ou prochainement réalisables, ce « conseiller d'État », comme l'appelait ironiquement Rémusat, n'a pas toujours parfaitement gouverné, et son « administration » a eu ses défaillances. Quand il meurt, l'inquiétante question qui déjà se pose, est celle de savoir si l'impérieuse construction doctrinale qu'il a laissée, et qui semble se confondre avec le catholicisme lui-même, va bien longtemps lui survivre, et, une fois ruinée, par quoi on la remplacera.

II. — LA FORMATION DE L'ESPRIT ENCYCLOPÉDIQUE : PREMIÈRES ATTAQUES ET PREMIÈRES VICTOIRES

« Nous avons eu des contemporains dès le règne de Louis XIV », a écrit Diderot ; et il disait vrai. Pour ne pas remonter plus haut, en effet, les encyclopédistes se rattachent directement d'abord à ceux qu'au grand siècle, on appelait les « libertins ». Bohèmes ou déclassés, mondains ou grands seigneurs sceptiques et galants, bourgeois épicuriens et frondeurs, ils se recrutent un peu dans tous les mondes ; quelques-uns d'entre eux fréquentent au Temple ou chez Ninon : ce sont des « libres viveurs » plus encore que des « libres-penseurs », et leur philosophie est généralement un peu courte : ils raillent plus qu'ils ne pensent ; quelques raisonnements puisés dans Montaigne ou dans La Mothe Le Vayer, dans Théophile ou dans Des Barreaux, voilà ce qui alimente leur irrégion. Sont-ils très nombreux ? Ici, il semble qu'il faille se garder d'un double excès. A en croire divers témoignages, souvent cités, de Garasse, de Mersenne et de Nicole, on pourrait penser que l'« athéisme » fut très répandu au xvii^e siècle. En réalité, il n'est que l'exception ; et encore ce que l'on appelle du nom d'« athéisme » n'est bien souvent qu'incrédulité ou indifférence religieuse, et mériterait tout au plus d'être qualifié déisme. Mais, d'autre part, il ne faut pas que la disposition générale

des esprits et des âmes, qui est incontestablement chrétienne, nous dérobe les très réelles dissonances. La violente explosion de naturalisme ou de paganisme qui caractérise la Renaissance ne s'est pas subitement éteinte aux approches du xviii^e siècle : le courant antichrétien a circulé sous terre, s'enrichissant d'apports divers, attendant son heure pour reparaître au grand jour. Il y avait, parmi les contemporains de Bossuet, des incroyants déterminés, des épicuriens de mœurs et de doctrine, même des « athées ». Pascal en avait rencontré quelques-uns : c'est pour les réfuter ou les convertir qu'il avait entrepris son *Apologie* : à qui fera-t-on croire qu'il s'est mesuré avec des ennemis imaginaires ? Il semble même qu'à mesure que le siècle avance, ils deviennent plus nombreux et plus redoutables. Molière assurément n'est point un très grand philosophe ; mais, quel qu'ait été le fond de sa pensée consciente, — laquelle reste obscure, — il est certain qu'en fait son œuvre est d'une inspiration antichrétienne, — ni Bourdaloue, ni Bossuet ne s'y sont trompés, — et qu'elle a popularisé l'idée commune de tous les « libertins », à savoir que la nature est bonne, foncièrement bonne, qu'il faut la suivre sans scrupule, et que tous les ascétismes, religieux ou philosophiques, dont on s'efforce de la garrotter, sous couleur de l'améliorer, sont ridicules, illégitimes et condamnables. Ce sont des pensées analogues qu'insinuent un peu plus tard les Boulainvilliers, les Rémond de Saint-Mard, les Lévesque de Burigny, les Claude Gilbert, et quelques autres écrivains qu'on a récemment exhumés (1), et surtout le grand ami de Ninon, ce spirituel, voluptueux et peu idéaliste Saint-Évremond, dont l'influence aurait pu être considérable, s'il n'avait pas vécu quarante ans à Londres.

Tant qu'elles n'étaient pas rattachées à une grande idée centrale et ramassées en un corps de doctrine, ces tendances, un peu diffuses, pouvaient bien rallier un assez grand nombre de recrues individuelles ; elles n'étaient pas très dangereuses

pour les idées traditionnelles. Fontenelle et Bayle sont venus leur apporter ce qui leur manquait encore pour devenir des principes d'action. Tous deux ont dégagé, chacun à sa manière, du cartésianisme alors en honneur, quelques-unes des conséquences qui s'y trouvaient virtuellement impliquées.

Il y a au moins trois hommes en Descartes : un métaphysicien subtil à tendances nettement spiritualistes, et même idéalistes ; un très grand savant, et l'un des fondateurs de la science moderne ; l'inventeur enfin d'une méthode toute rationaliste, et qui fait de la certitude mathématique le type de toute certitude. Le premier de ces trois hommes avait fortement séduit Bérulle, Arnauld, Malebranche, et même le premier Bossuet. A mesure que le système se développe, ce sont surtout les deux autres qu'on a retenus, et qui ont agi. Esprit curieux, lucide, ingénieux, habile à prendre le vent, plus facile d'ailleurs que profond, Fontenelle avait assez longtemps cherché sa voie : il la trouva, quand il s'avisa que le siècle de Descartes était un grand siècle scientifique, et qu'il importait de le faire connaître comme tel aux « honnêtes gens ». Il s'y employa si activement et avec tant de succès que la science devint très vite à la mode. Flattées d'être enfin prises au sérieux, et indifférentes aux plaisanteries de Molière, les femmes, auxquelles s'adressait le galant Cydias, s'en mêlèrent : elles coururent aux conférences et expériences scientifiques, s'empressèrent aux dissections. Bientôt,

Descartes, ce mortel dont on eût fait un dieu
Chez les païens,

comme dit La Fontaine, leur devint aussi familier que Pradon ou Voiture. La fondation de l'Académie des sciences en 1666, sa « seconde naissance » en 1699, époque à laquelle elle passe sous la protection royale, sont la consécration officielle de ce mouvement des esprits. Élu secrétaire perpétuel de l'Académie

nouvelle en 1697, Fontenelle prit son rôle fort au sérieux : il fut l'intermédiaire naturel entre le monde tout court et le monde des savants, et dans son *Histoire de l'Académie* et ses *Éloges*, nul plus que lui n'a contribué à mettre en honneur et à vulgariser une certaine idée de la science, d'origine toute cartésienne, — encore que Descartes l'eût vraisemblablement répudiée, ainsi que la plupart des vrais savants, — mais que nombre de demi-savants ont reprise depuis deux siècles, et dont ils se sont fait une arme commode contre la révélation.

Cette idée, — Brunetière l'a supérieurement montré dans une conférence mémorable (1), — s'est constituée non seulement en dehors, mais à l'encontre de toute préoccupation religieuse : elle consiste à admettre que la science, — et par ce mot, on entend l'ensemble des sciences positives, — est l'unique source de toute vérité ; que la rigueur de ses méthodes lui assure des progrès indéfinis ; que, fondée sur la raison et sur l'observation, affranchie de toute considération finaliste, uniquement vouée à constater des faits et à établir des lois, elle écarte comme des chimères ou des mots vides de sens toute notion de surnaturel, de miracle et de mystère. Ainsi se pose pour la première fois dans l'histoire des idées la violente antithèse, l'irréductible opposition de la « science » et de la « religion ». Ainsi sont ruinés, si ce malicieux, subtil et sournois Fontenelle a raison dans ses affirmations ou ses insinuations, les trois grands ouvrages où le xviii^e siècle a exprimé sa pensée religieuse : le *Traité de l'existence de Dieu* de Fénelon, où est abondamment développé l'argument des causes finales ; le *Discours sur l'histoire universelle*, de Bossuet, qui est une apologie de la Providence, et les *Pensées* de Pascal, qui sont une justification du mystère du péché originel. Il n'y a pas de mystère : il n'y a que des questions obscures que la raison et la science élucideront un jour. Il n'y a pas de Providence, pas de miracle : il n'y a que des faits et des lois. Il n'y a pas de causes finales :

les causes officientes se suffisent à elles-mêmes et expliquent l'ordre du monde. Sur tous ces points, Fontenelle a montré la voie à Voltaire.

Voltaire a puisé aussi à pleines mains dans l'œuvre de Bayle. Cet autre disciple de Descartes, dont il avait enseigné la philosophie à Sedan, puis à Rotterdam, a passé sa vie à appliquer la méthode cartésienne aux matières religieuses et morales que le maître avait prudemment soustraites au doute méthodique. Dans ce domaine réservé, qui est le sien propre, — car il n'entend pas grand chose aux lettres ni aux sciences pures, — il pousse en tous sens sa pensée vagabonde, la suivant où elle le mène, indifférent aux conséquences, du moins en apparence, uniquement préoccupé de « ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'il ne la connaisse évidemment être telle ». Ce protestant, converti au catholicisme, reconverti au protestantisme, et qui n'a pas été mieux traité par les protestants que par les catholiques, a vu de très bonne heure le fort et le faible de tous les dogmatismes, surtout le faible, et, appuyé sur une prodigieuse et indigeste érudition, il s'est donné pour tâche de développer et de vulgariser les raisons de ne pas croire. « Et après ? fait dire M. Bourget à l'un de ses personnages. — Il n'y a pas d'après à la pensée : c'est une débauche comme une autre, et c'est la mienne. » Ce fut aussi celle de Bayle.

Ce dilettantisme intellectuel n'est pourtant pas le dernier mot de l'auteur des *Pensées sur la comète*. Oui, sans doute, à lire ou à feuilleter tous ses ouvrages, ce qui frappe tout d'abord en lui, c'est son extrême facilité, sur toutes les questions, à plaider le pour et le contre, avec un luxe égal d'arguments, parmi toute sorte de digressions, d'anecdotes plaisantes, saugrenues, ou malpropres, de citations pédantesques : Bayle est, à première vue, l'un des esprits les plus confus et les plus diffus que l'on connaisse, et il semble avoir été créé pour transmettre aux écrivains du XVIII^e siècle l'incontinence verbale et l'im-

puissance de composition qui caractérisent ceux du xvi^e. Mais, quand on y regarde d'un peu plus près, on s'aperçoit que ces défauts ne sont pas entièrement involontaires, ou plutôt que Bayle les a très consciemment cultivés et utilisés dans un secret dessein. Ayant à exprimer beaucoup d'idées qui, directement présentées, paraîtraient fort scandaleuses et risqueraient de lui attirer bien des ennuis, il a recours à mille ruses de guerre pour dépister le lecteur naïf : il l'entraîne dans des chemins de traverse, disperse son attention sur les détails les plus oiseux, fait lever toute sorte de questions imprévues, glisse entre deux obscénités la phrase dangereuse et repart sur d'autres pistes divergentes. Toute la poussière d'idées ou d'anecdotes qu'il soulève comme en se jouant ne lui sert qu'à dissimuler sa vraie pensée ; sa dialectique discursive est un paravent à son secret dogmatisme.

Car il y a un dogmatisme de Bayle : dogmatisme furtif, qui s'insinue plus qu'il ne se formule, et qu'on dénaturerait en le systématisant. La philosophie de Bayle est un ensemble de tendances plutôt qu'un corps de doctrines ; et ces tendances, il suffit de les dénombrer pour voir se dessiner une physionomie intellectuelle qui, à cette date, ne laisse pas d'être assez originale, et, pour les partisans de la tradition, un peu inquiétante.

A ceux-là d'ailleurs, Bayle accorde sans peine, n'ayant pas en vain traversé le protestantisme et le catholicisme, et surtout n'ayant pas impunément étudié l'histoire, que l'homme est naturellement mauvais. « La nature est un état de maladie », écrira-t-il. Et encore : « Cette proposition : *L'homme est incomparablement plus porté au mal qu'au bien*, est aussi certaine qu'aucun principe de métaphysique. » Mais ce qui est infiniment moins certain, c'est la religion : sous ses diverses formes, elle n'est que superstition ; et dépassant même le déisme, qui, à son gré, est encore trop voisin du christianisme, Bayle va tout droit jusqu'à l'athéisme : il déclare en propres termes qu'il

vaut mieux « être athée qu'idolâtre », et que « l'athéisme ne conduit pas nécessairement à la corruption des mœurs » ; il ose même écrire : « Les sentiments d'honnêteté qu'il y a parmi les chrétiens ne leur viennent pas de la religion qu'ils professent, et la nature les donnerait à une société d'athées, si *l'Évangile ne la contrecarrait pas*. » Bien loin qu'« une religion soit absolument nécessaire pour conserver les sociétés », il faut dire que la morale est totalement indépendante de la religion. Sur quoi donc la fonderons-nous, puisque d'autre part, elle est également indépendante de la philosophie ? C'est ce qu'on n'aperçoit pas très bien dans Bayle ; et cela est d'autant plus remarquable qu'il ne se désintéresse nullement de la question morale, et qu'il insiste avec énergie sur la nécessité d'un « principe réprimant ». Il y a là une lacune, un trou dans sa pensée. Il est si préoccupé de dépouiller le christianisme de tous les attributs qu'on lui reconnaît d'ordinaire, de ruiner les dogmes sur lesquels il repose, en particulier le dogme essentiel et central de la Providence, si cher à Bossuet, de dénoncer l'accord entre la raison et la foi sur lequel a vécu le siècle tout entier, qu'il en oublie ou en néglige l'une des principales données du problème. Pressé d'aboutir à une idée, alors assez nouvelle, celle de la tolérance, — celle de toutes ses idées à laquelle il tient sans doute le plus, et qui ne s'accommode guère d'un christianisme très fervent, — Bayle ne s'inquiète pas des contradictions ou des insuffisances que présentent les thèses qu'il entretient ou qu'il juxtapose : il lui suffit d'avoir posé les principes et semé les germes de cet « art de décroire » auquel un autre, plus tard, ramènera toute la philosophie.

Toutes ces idées, ces tendances fort subversives, qui se rencontrent dans tous les livres de Bayle, se sont comme donné rendez-vous dans son *Dictionnaire historique et critique*. C'est son œuvre capitale, celle où il s'est mis tout entier, avec ses copieux défauts, son énorme érudition, ses roueries, ses

malices fourrées, sa souplesse et sa subtilité d'esprit : c'est tout à la fois la *somme* de la pensée de Bayle et la somme de l'incroyance contemporaine. Ce qui manquait jusqu'alors aux « libertins », c'était un vaste répertoire où l'on eût rassemblé et classé, avec preuves et textes à l'appui, tous les arguments spécieux que l'incrédulité moderne avait pu inventer contre la révélation. Ce répertoire, Bayle est venu l'apporter à la libre-pensée naissante : elle y a fait son butin, elle s'y est alimentée pendant plus d'un siècle. Il n'est presque pas une des objections, vulgaires ou raffinées, qu'ait ressassées la littérature irréligieuse du XVIII^e siècle, qui ne se trouve déjà, et souvent fort longuement développée, dans le *Dictionnaire* de Bayle ; et c'est là, dans ce riche et commode arsenal, bien plutôt que chez les *Free Thinkers* anglais, — lesquels sont d'ailleurs aussi des disciples de Bayle, — que nos futurs philosophes viendront se ravitailler en munitions et en polissonneries, dans leur lutte contre l'Église. Mieux encore : c'est à Bayle que Diderot et ses collaborateurs ont emprunté l'idée et la méthode de la grande machine de guerre qu'ils ont dressée contre l'autorité religieuse. L'*Encyclopédie* n'est, à la bien prendre, qu'une nouvelle édition revue, complétée, mise à jour et aggravée du *Dictionnaire historique et critique*. Pour mieux insinuer sa pensée et dérouter ses adversaires et ses dénonciateurs, Bayle avait recours à un procédé très ingénieux, encore qu'assez peu loyal : il surchargeait un texte, d'ordinaire très suffisamment respectueux des puissances établies et des opinions traditionnelles, de notes interminables où il déversait, avec le trop-plein de ses portefeuilles, quelques-unes de ses pensées de derrière la tête ; ou bien encore, il renvoyait à tel autre article où il développait abondamment la thèse opposée. C'est ce que Diderot, dans l'article *Encyclopédie* de son grand ouvrage, appelait « attaquer, ébranler, renverser secrètement quelques opinions ridicules qu'on n'oserait insulter ouvertement », ou encore

« renverser l'édifice de fange et dissiper un vain amas de poussière, en renvoyant aux articles où des principes solides servent de base aux vérités opposées ». Ce procédé essentiel des renvois est aussi celui des Encyclopédistes, et il leur vient en droite ligne du *Dictionnaire*. Et assurément, il y a de grandes différences entre l'esprit de Bayle et celui de Diderot. Bayle est trop pessimiste, trop intérieurement convaincu de la perversité foncière de l'homme pour croire au « progrès des lumières », à l'avènement de la « raison ». Lire, écrire, penser, douter, « à part soi », voilà son unique objet ; le reste lui est indifférent. Son incrédulité n'est point agressive ; elle ne vise point à bouleverser l'humanité. Tout autre est Diderot. Bayle est un sceptique souriant et tranquille ; Diderot est un Bayle fanatisé.

Mais sa discrétion n'a point empêché Bayle d'agir sur les esprits. De 1682 à 1704, on vit paraître quatre éditions des *Pensées sur la comète* et, en moins d'un demi-siècle, huit éditions françaises et deux traductions anglaises du *Dictionnaire* : sur 500 bibliothèques du XVIII^e siècle, 228 possèdent ces gros in-folios. Or l'édition originale du *Dictionnaire* est de 1697. C'est l'année où Fontenelle devient secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences : il a déjà publié ses *Entretiens sur la pluralité des mondes*, et son *Histoire des oracles*. Le siècle n'est pas achevé, Bossuet n'est pas encore mort que déjà la religion se voit subtilement discutée et repoussée au nom de la raison philosophique et historique et au nom de la science. Le XVIII^e siècle n'est pas né encore, et déjà, par Fontenelle et par Bayle, il a reçu ses lettres de majorité.

III. — LA DÉFENSE DE LA TRADITION

Pour résister à ces assauts multipliés, à quelles armes la tradition menacée aura-t-elle recours ? Elle est soutenue par les secrètes puissances accumulées de lointaines hérédités chré-

tiennes, par les droits acquis d'un long établissement, d'une antique domination spirituelle ; enfin, elle peut faire appel au bras séculier. Mais toutes les discussions théologiques du siècle précédent, catholiques contre protestants, jésuites contre jansénistes, ultramontains contre gallicans, Fénelon contre Bossuet, ont affaibli, énervé une doctrine qui se prétend révélée et qui, en fait, apparaît divisée contre elle-même. Les interminables querelles du règne de Louis XV autour de la bulle *Unigenitus* et les trop fameuses exhibitions du cimetière Saint-Médard l'ont livrée au discrédit et au ridicule : les adversaires ne résisteront pas à la facile tentation de confondre « christianisme » et « jansénisme » ou « jésuitisme », et la religion tout court avec les grossières contrefaçons qu'on leur en présente ; et il faut bien reconnaître que les représentants qualifiés de l'autorité religieuse n'ont pas su dissiper victorieusement cette fâcheuse confusion et répondre comme il aurait fallu aux objections, aux insinuations et aux plaisanteries qu'on leur décoche de toutes parts.

Non assurément qu'ils manquent tous d'activité, d'information, d'esprit même et, çà et là, de talent. Mais ils manquent surtout de génie, d'audace intellectuelle, et d'autorité. Un Bossuet avec sa triomphale éloquence, sa robuste et vaste culture, aurait bien su tenir en échec les ennemis de sa foi et les réduire momentanément au silence par l'une de ces foudroyantes ripostes, un de ces solennels « avertissements » dont il avait l'impérieux secret. Appuyé sur son œuvre scientifique, sur son puissant génie de penseur et d'écrivain, un Pascal aurait eu tous les titres nécessaires pour réfuter les objections que leur culture de demi-savants inspirait à de simples littérateurs. Mais Bossuet et Pascal sont morts, et personne ne les a remplacés. Leurs œuvres apologétiques sont encore si importantes, et, en quelques-unes de leurs parties, si solides encore que c'est contre elles que seront dirigés les principaux efforts

des premiers « philosophes », et que, d'autre part, on ne se lassera pas de les réimprimer : six éditions des *Pensées*, treize de l'*Histoire universelle* en un demi-siècle. Mais les œuvres dont les auteurs ne sont plus là pour les soutenir et pour les adapter aux besoins changeants des esprits, perdent une partie de leur efficace. Et, en l'absence d'un nouveau Bossuet ou d'un nouveau Pascal, on se rabat sur la menue monnaie de Pascal et de Bossuet.

D'abord, on réimprime, à l'usage des catholiques, des Apologies protestantes qui, au siècle précédent, avaient eu une certaine vogue, d'ailleurs légitime, celle de Grotius, — que Pascal avait connue et utilisée, — celle d'Abbadie, dont le XVIII^e siècle a consommé plusieurs éditions successives. Puis, on fait un sort à nombre d'Apologies nouvelles, et généralement médiocres, dont l'incessante floraison doit répondre à ce perpétuel besoin qu'ont les âmes, les unes de justifier, les autres de propager leurs croyances : on remplirait de longues pages, à l'exemple d'un érudit contemporain, Albert Monod, rien qu'à énumérer les titres d'ouvrages apologétiques catholiques ou protestants qui, bon an mal an, sortent des presses françaises ; et il faut bien croire que ces livres, aujourd'hui illisibles, ont trouvé des lecteurs, puisqu'un certain nombre d'entre eux se réimpriment, et que ni auteurs, ni éditeurs n'ont été, et cela, jusqu'à la Révolution, découragés par la mévente : un jésuite, le Père Jean Lombard, publie en 1723, une *Méthode courte pour discerner la véritable religion chrétienne d'avec les fausses*, qui, en quarante-trois ans, a été réimprimée jusqu'à neuf fois ; le *Spectacle de la nature*, en neuf volumes, de l'abbé Pluche, en trente-six ans a été réédité jusqu'à quinze fois, et on l'a réimprimé encore... en 1875. Ces chiffres, pris au hasard parmi beaucoup d'autres, nous sont un signe que la littérature apologétique n'est pas très près de manquer d'acheteurs.

De toutes ces productions, peu d'œuvres surnagent, qui méritent mieux qu'une simple mention en passant ou un modeste souvenir.

Il faut pourtant mettre à part le livre de l'abbé Houteville, *la Vérité de la Religion chrétienne prouvée par les faits* (1722) qui, sous une forme assez littéraire, témoigne d'une certaine vigueur de pensée et d'un effort, parfois heureux, pour quitter les sentiers battus. Très discuté, plusieurs fois réimprimé, l'ouvrage, qui s'inspire d'ailleurs souvent, et même pour le style, de Pascal et de Bossuet, a eu son heure de notoriété : il valut à son auteur l'entrée à l'Académie française, et les railleries de Voltaire et des Encyclopédistes ; ces derniers ne lui ont pas rendu justice.

Et ils ne l'ont pas rendue non plus à un livre qu'on ne lit plus guère de nos jours, grâce à eux peut-être, mais que nos pères ont vivement goûté : le poème de *la Religion*, de Louis Racine. Louis Racine n'est assurément pas un grand poète, et sa pensée manque d'originalité et de profondeur. C'est un vulgarisateur, plus qu'un inventeur : lui-même se flatte de « suivre » Pascal et Bossuet, et il se contente assez souvent de mettre en vers les arguments de « ces deux grands maîtres ». Mais il s'inspire quelquefois aussi de Fénelon, de Malebranche et de Descartes, et il combine assez adroitement ses divers emprunts. La disposition de son poème ne manque pas d'habileté, et il expose avec une grande clarté, et avec une louable loyauté intellectuelle, les raisons que l'on peut invoquer pour et contre la vérité chrétienne. Les développements ingénieux, brillants, les vers élégants et faciles abondent dans son œuvre. Entre Voltaire et Lamartine, Louis Racine occupe une place fort honorable dans l'histoire de la poésie philosophique. Enfin le premier, ou l'un des premiers, il s'est avisé, contrairement à l'axiome célèbre de Boileau, que « la foi des chrétiens » « d'ornements égayés » était parfaitement « susceptible », en d'autres

termes, que la religion, elle aussi, pouvait être source ou matière de poésie ; et la leçon ne sera perdue ni pour Voltaire, — qui du reste a déjà écrit *Zaïre*, — ni pour quelques autres (1).

La littérature apologétique des premières années du XVIII^e siècle peut revendiquer de plus grands noms d'écrivains. Malebranche, en 1708, a publié un *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, qui reprend et précise divers points de doctrine déjà touchés dans ses œuvres antérieures. Et surtout, Fénelon a donné en 1713 sa *Démonstration de l'existence de Dieu* qui, admirée de Leibniz, souvent réimprimée, traduite dans presque toutes les langues de l'Europe, a mis à la portée et « proportionné à la faible intelligence des plus simples » les arguments dont la philosophie chrétienne d'alors faisait volontiers état contre les incrédules. Ils ne sont pas tous d'égale force, ces arguments, et Pascal, par exemple, eût sans doute trouvé que l'auteur du *Télémaque* insistait plus que de raison sur les « harmonies de la nature ». Mais exposés dans la langue chaleureuse, élégante et fluide qui caractérise la manière de Fénelon, ils ne manquaient point d'une certaine puissance persuasive, et ainsi semblent en avoir jugé plusieurs générations successives. — Seulement, Fénelon et Malebranche étaient au bout de leur carrière, et leur influence, n'étant plus renouvelée et alimentée par une production ininterrompue, était nécessairement un peu limitée. De plus, les longues polémiques dans lesquelles ils avaient été tous deux engagés pouvaient jeter quelque suspicion sur la parfaite orthodoxie de leur pensée. Et enfin, ce qu'il y a eu souvent d'un peu aventureux dans leur attitude intellectuelle risquait de compromettre les causes mêmes qu'ils voulaient défendre et de fournir des gages à leurs adversaires : les « philosophes » ont tiré à eux, le plus qu'ils ont pu, et Malebranche et surtout Fénelon, et peu s'en faut, on le sait, qu'ils n'aient considéré ce dernier comme un des Pères de leur église.

Il y a une forme populaire et courante de l'apologétique : c'est la prédication. L'éloquence sacrée du XVIII^e siècle a fort mauvaise réputation : sur la foi de Fénelon et de l'abbé Maury, la critique enveloppe tous les orateurs religieux du temps dans le facile dédain qui s'attache à tout ce que symbolise le mot décadence. Ce jugement est trop rigoureux et trop absolu. Si l'on prenait la peine de lire, ou, tout au moins, de feuilleter les sermons publiés au cours du siècle, il serait assez facile de rassembler nombre de pages qui témoignent fort honorablement en faveur de la renommée de leurs auteurs : un P. de Neuville, un P. Segaud, un abbé Poulle. Nous retrouverons plus tard un orateur que l'on n'a pas encore placé à son véritable rang, le P. Bridaine. Les autres, assurément, sont loin de s'égaliser à Bossuet, et même à Bourdaloue : c'est peut-être parce qu'on l'a obscurément senti qu'à partir de 1707, on commence la publication des *Sermons* de l'illustre jésuite. Mais on pourrait les faire bénéficier de l'indulgence que l'on prodigue généreusement à un Fléchier ou à un Mascaron. Et si, d'autre part, on songe que l'éloquence écrite ou imprimée n'est jamais qu'une toute petite part de l'éloquence parlée, à voir combien, à la veille même de la Révolution, dans les provinces françaises notamment, la foi religieuse était encore profonde et vivace, on en arrive à conclure que la France du XVIII^e siècle a connu nombre d'excellents prêtres qui ont rempli, sinon avec génie, du moins avec conscience et avec succès, leur traditionnelle mission d'évangéliser les âmes.

Parmi tous ces orateurs sacrés de second plan, il en est un dont la réputation, très grande en son temps, est venue jusqu'à nous, et dont l'œuvre, qualités et défauts mêlés, symbolise supérieurement l'état de l'éloquence religieuse dans la première moitié du siècle. C'est Massillon. Bossuet, qui, en 1799, avait assisté à ses débuts dans la chapelle royale, l'avait jugé, au témoignage de Le Dieu, avec une certaine défaveur ; il l'avait

trouvé « faible », lui reprochant d'avoir « assez mal amené son discours à l'évangile du jour », et déclarant que « cet orateur, bien éloigné du sublime, n'y parviendrait jamais ». En fait, il y avait entre eux antipathie de méthode, de tempérament et de nature. « On veut de la morale dans les sermons, avait dit Bossuet, et on a raison, pourvu qu'on entende que la morale chrétienne est fondée sur les mystères du christianisme » ; et, conformément à cette sage maxime, il avait constamment prêché la morale en étroite union avec le dogme. Il n'en va plus de même chez Massillon. Cet excellent prêtre, et qui a déterminé de nombreuses conversions, ne prêche plus guère le dogme, et quand il s'aventure sur le terrain dogmatique, sa théologie est flottante et peu sûre ; sa morale même, dont l'inspiration reste très élevée, est un peu inconsistante : elle oscille d'une sévérité excessive à une surprenante indulgence ; elle est toute pénétrée de « sensibilité », d'« humanité », et même d'humanitarisme. La Harpe disait de Massillon qu'il « a tempéré ce que l'Évangile a d'austère par ce que la pratique des vertus a de plus attrayant ». Trop préoccupé de l'effet à produire, trop épris de noblesse et d'élégance, trop convaincu peut-être de la valeur persuasive du style, il sacrifie trop souvent à l'harmonie de la phrase la justesse de l'idée ou du sentiment qu'il exprime ; il se laisse conduire par les mots plutôt qu'il ne les domine, et le souci du détail lui fait perdre de vue les proportions de l'ensemble. Rare écrivain d'ailleurs, chaleureux, facile, ingénieux, spirituel, psychologue subtil et fin, il ne saisit pas d'une prise forte les sujets qu'il traite ; il les investit par le dehors. Son éloquence, touchante et pathétique, manque un peu de substance doctrinale, et elle n'est pas totalement exempte de rhétorique ; elle avait tout ce qu'il fallait pour plaire aux encyclopédistes ; et Massillon, on le sait, est, avec Fénelon, le seul d'entre les grands écrivains ou orateurs sacrés de l'âge précédent pour lequel ils ne se soient jamais départis d'une très admirative sympathie.

Dans cet amas d'œuvres ou de discours apologétiques qui, de 1700 à 1750 environ, se sont accumulés pour défendre la tradition religieuse, peut-on discerner quelques directions nouvelles ? Il semble que, pour rendre hommage à la science naissante, on se place plus volontiers qu'autrefois sur le terrain des faits, et, d'autre part, qu'on s'attarde à contempler les spectacles et les lois d'une nature mieux connue, afin d'en conclure plus fortement à la nécessité et à l'existence d'un créateur. Pascal eût vivement approuvé la première de ces tendances, dont il avait d'ailleurs donné lui-même l'exemple, un exemple que devait suivre Bossuet ; il eût été très sévère à la seconde, dont il avait très nettement dénoncé les dangers. La nature, pour lui, ne prouve pas Dieu : du moins, elle ne prouve pas un Dieu personnel, le « Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob », « le Dieu de Jésus-Christ » ; elle ne prouve que le Dieu « des philosophes et des savants », celui de Descartes, qui se contente de donner au monde une « chique-naude » initiale, de mettre en branle une fois pour toutes le système des lois cosmiques, et qui s'interdit désormais d'intervenir dans son œuvre. Négation du surnaturel particulier, du miracle, croyance à une Providence si générale qu'elle se confond avec l'ordre du monde, glissement insensible vers le pur et simple déisme, ou vers le panthéisme : voilà à quoi aboutit, presque nécessairement, l'argument trop complaisamment développé par les merveilles de la nature. Et à cet écueil, ni Fénelon, ni Massillon, ni leurs successeurs immédiats n'ont complètement échappé.

IV. — LES DÉBUTS DE MONTESQUIEU ET DE VOLTAIRE

Les conséquences de toutes ces concessions à l'esprit nouveau ne vont pas tarder à se faire sentir. En 1721, il paraissait sous l'anonyme un livre, en deux volumes in-douze, qui eut

tout de suite un vif succès de curiosité et de scandale, un succès assez analogue à celui des *Provinciales*, dont l'auteur s'était, du reste, plus d'une fois inspiré : dix ou douze éditions s'en succédèrent en une année. Quand on apprit que ce livre, foncièrement irrespectueux, était l'œuvre d'un grave président à mortier du Parlement de Bordeaux, le scandale et le succès redoublèrent. « Le Pape est une vieille idole qu'on encense par habitude », y lisait-on. Et encore : « Dans l'état présent où est l'Europe, il n'est pas possible que la Religion catholique y subsiste cinq cents ans. » Ces propositions irrévérencieuses avaient beau être soi-disant placées sous la plume d'un Persan : il aurait fallu être aveugle pour ne pas voir où l'auteur voulait en venir.

A l'époque des *Lettres persanes*, Montesquieu a trente-deux ans. C'est un pur intellectuel. Le mot que M^{me} de Tencin aurait dit à Fontenelle : « C'est de la cervelle que vous avez là », on aurait pu le lui appliquer à lui-même. « L'amour de l'étude, écrivait-il, est presque en nous la seule passion éternelle », et il avouait « n'avoir jamais eu de chagrin qu'une heure de lecture ne lui eût ôté ». Intelligence plus vive peut-être que profonde, ou du moins plus analytique que synthétique, plus apte à saisir les divers aspects des choses qu'à en pénétrer l'essence intime, intelligence foncièrement successive surtout, Montesquieu n'a vécu que pour penser et pour jouir de sa pensée. Tout ce qui dépasse ou déborde la pensée pure, art, religion, morale, sentiment, tout cela lui échappe ou lui demeure à peu près étranger. En ce qui concerne la religion, ni ses hérédités, ni son éducation ne le préparaient à la bien comprendre. On passait bien facilement dans sa famille du protestantisme au catholicisme, ou du catholicisme au protestantisme, et lui-même, quoique élevé par les oratoriens de Juilly, a regretté plus tard qu'on ne lui eût pas « fait assez connaître le vrai précis de la religion purement catholique dans sa première

éducation ». Il attachait si peu d'importance à ces sortes de questions qu'il épousa une protestante. L'air du temps, les salons de Paris et de Bordeaux, les recherches scientifiques auxquelles il se livre pour son Académie bordelaise firent le reste. D'assez bonne heure, Montesquieu nous apparaît détaché de toute croyance positive. En 1716, il lit à l'Académie de Bordeaux une dissertation sur *la Politique des Romains dans la religion* : il y développe abondamment l'idée, chère aux « libertins » des deux derniers siècles, que la religion en général, et celle des Romains en particulier, n'a jamais été qu'un instrument volontairement mensonger de domination politique. De cette conception si puérilement simpliste, il lui restera toujours quelque chose.

Cette incrédulité un peu grossière à l'égard des religions révélées s'accompagne d'ailleurs d'une foi très vive dans ce que l'on appelait alors la « religion naturelle ». Dans un *Discours* de 1718 sur *l'usage des glandes rénales*, il reprend à son compte l'idée « ingénieusement » formulée par un autre, « que les recherches anatomiques sont une hymne merveilleuse à la louange du Créateur ». Les lois « immuables » qui président à l'économie et à la vie du corps humain lui sont un sujet d'enthousiaste admiration. « Le philosophe, déclare-t-il, s'étonne et trouve l'immense grandeur de Dieu dans l'action d'un muscle, comme dans le débrouillement du chaos. » Et l'étude de la nature lui semble si belle, qu'il songe, — avant Buffon, — à publier une *Histoire de la terre ancienne et moderne*.

Finalement, l'étude de l'homme moral lui parut chose plus passionnante et plus utile. Et d'abord, il se proposa de peindre à sa manière, et de juger, comme naguère La Bruyère, les caractères et les mœurs de son siècle. Ce furent les *Lettres persanes*. Dans ce livre, « le plus profond des livres frivoles », a dit Villemain, Montesquieu a jeté ou insinué toute sa philosophie juvénile, en particulier sa courte philosophie religieuse.

Deux mots peuvent la définir : hostilité ironique à l'égard du catholicisme, attachement au déisme. Hiérarchie, doctrine, traditions, observances, ses plaisanteries, aussi faciles qu'impertinentes, pleuvent dru comme grêle sur toutes les parties de l'institution catholique. Le Pape n'est qu'un suzerain immensément riche et désormais peu redouté. Les évêques « n'ont guère d'autre fonction que de dispenser d'accomplir la loi », une loi qu'ils ont eux-mêmes promulguée. Des discussions théologiques interminables, d'innombrables guerres civiles, « une infinité de pratiques très difficiles », des superstitions ridicules, fanatisme et intolérance, persécutions et despotisme, inquisition, proscriptions, injustices, voilà les maux que le christianisme a déchaînés sur le monde. Devons-nous conclure à sa suppression ? Pas le moins du monde. « Comme toutes les religions contiennent des préceptes utiles à la société, il est bon qu'elles soient observées avec zèle. » Leur multiplicité, à cet égard, est une excellente chose. Ce qui importe, c'est d'extirper « l'esprit d'intolérance et de prosélytisme » inhérent à toute religion qui se croit dominante, source de tous les maux qui ensanglantent l'histoire. « Le premier objet d'un homme religieux ne doit-il pas être de plaire à la divinité qui a établi la religion qu'il professe ? Mais le moyen le plus sûr pour y parvenir est sans doute d'*observer les règles de la société et les devoirs de l'humanité.* » Une morale toute sociale, voilà donc à quoi Montesquieu réduit la religion épurée que sa raison accepte. Dieu, s'il existe, ne peut être que juste, et nous n'avons qu'à l'imiter. « Ainsi, quand il n'y aurait pas de Dieu, nous devrions toujours aimer la justice, c'est-à-dire faire nos efforts pour ressembler à cet être dont nous avons une si belle idée, et qui, s'il existait, serait nécessairement juste. *Libres que nous serions du joug de la religion, nous ne devrions pas l'être de celui de l'équité.* »

De 1728 à 1731, Montesquieu va voyager : il va visiter

l'Autriche, l'Italie, l'Allemagne, la Hollande, l'Angleterre. Ces voyages vont l'amener à apporter quelques tempéraments à ses conceptions abstraites de « philosophe ». Sans doute, en Italie, son anticléricalisme s'en donnera à cœur joie, et il ne tarira pas d'épigrammes sur le gouvernement des prêtres. Mais la Rome artistique l'a beaucoup séduit : « Si les arts étaient perdus, écrit-il, on les retrouverait dans Rome. » Il va jusqu'à entrevoir les rapports de l'art avec la religion : « *Je sens que je suis plus attaché à ma religion* depuis que j'ai vu Rome et les chefs-d'œuvre de l'art qui sont dans les églises. » Et en Hollande, il s'avise fort curieusement de la nécessité pour la France d'une politique catholique : « Pour moi, dit-il, je crois... que la France n'a et n'aura jamais de plus mortels ennemis que les protestants ; ... *que c'est un lien de tous les temps que celui de la religion* ; que la maison d'Autriche n'est plus comme elle était à la tête du monde catholique ; que ce qui nous a pensé perdre en France, c'est l'invasion de l'Angleterre par un prince protestant. »

Il est assez curieux que, disposé comme il l'est déjà, à concevoir nettement l'importance politique et sociale de la religion, Montesquieu n'ait pas, dans les *Considérations*, attaché au facteur religieux toute l'importance que devait, plus tard, lui attribuer Fustel de Coulanges. C'est que le côté intérieur de la religion lui échappe entièrement ; et peut-être aussi son admiration d'idéologue pour le stoïcisme lui masque-t-elle les caractères essentiels de la religion romaine : « Il semblait, dirait-il, par exemple, des stoïciens, que la nature humaine eût fait un effort pour produire d'elle-même cette secte admirable, qui était comme ces plantes que la terre fait naître dans des lieux que le ciel n'a jamais vus. » Et sur Marc-Aurèle : « On sent en soi-même un plaisir secret lorsqu'on parle de cet empereur ; on ne peut lire sa vie sans une espèce d'attendrissement : tel est l'effet qu'elle produit qu'on a meilleure opinion de soi-

même, parce qu'on a meilleure opinion des hommes. » Toutefois, il semble, à certains mots qu'il laisse çà et là échapper, que le point de vue qu'il exposait naguère à l'Académie de Bordeaux s'est un peu modifié, et que la valeur morale de la religion commence à lui apparaître : « Outre que la religion, écrira-t-il, est le meilleur garant que l'on puisse avoir des mœurs des hommes, il y avait ceci de particulier chez les Romains qu'ils mêlaient quelque sentiment religieux à l'amour qu'ils avaient pour leur patrie. » Et ailleurs, constatant que, dans nos histoires modernes, on assassine moins que sous les empereurs romains, il ajoute : « Cela doit être attribué à des mœurs plus douces et à une religion plus réprimante. » Ce ne sont là, je le sais bien, que des réflexions jetées en passant ; mais peut-être est-il permis d'y voir l'indice d'un état d'esprit moins âprement hostile et plus accueillant à l'égard des religions positives en général et du christianisme en particulier. L'expérience de la vie et la réflexion commencent à faire leur œuvre.

On n'en saurait dire autant d'un contemporain de Montesquieu dont le nom commençait à faire du bruit bien avant qu'on ne parlât des *Lettres persanes*. La vie tout entière, — et quelle vie, longue, agitée, tumultueuse, pleine d'œuvres et pleine d'aventures ! — passera sur l'auteur d'*Œdipe* sans le guérir de son irréligion. Voltaire est né irréligieux, comme d'autres naissent boiteux ou aveugles : le sens religieux lui fait absolument défaut ; même l'angoisse métaphysique et la profondeur du sentiment moral, supports habituels du sentiment religieux, sont pour lui lettre morte. Il ramasse en soi tout le réalisme bourgeois, tout le rationalisme chicanier et à courte vue de ses hérédités poitevines, et il y joint la gouaillerie, l'irrespect foncier du gavroche parisien. Mobile avec cela, nerveux, impressionnable, prodigieusement impulsif, incapable de retenir sa langue ou sa plume, avec une incommensurable

vanité d'enfant gâté, une fiévreuse et perpétuelle impatience de jouir, et de parvenir, une soif inextinguible de bruit, de popularité, fût-elle malsaine, autour de son nom. Sur ce tempérament moral ainsi formé et sans doute déjà vicié, l'éducation des Jésuites glissa sans l'entamer ni l'améliorer. *Puer ingeniosus, sed insignis nebulo*, disaient-ils de lui. De ce spirituel et précoce vaurien, ils firent un bon latiniste, un excellent humaniste, au goût étroit et pur, non un chrétien. En dépit de l'exemple et des préceptes de ses maîtres, il n'a jamais soupçonné ce que c'était que la vie intérieure. Quand il les quitte, à dix-sept ou dix-huit ans, vers 1711 ou 1712, — l'un d'eux, si l'on en croit la légende, ne lui a-t-il pas déjà prédit qu'il serait un jour l'un des coryphées du déisme en France ? — il est délesté de toute foi religieuse et, selon toute apparence, de bien des préjugés et de bien des scrupules. L'ère de la joyeuse Régence va bientôt s'ouvrir : de tout son être ardent et frémissant, le jeune Arouet aspire à y jouer sa brillante et bruyante partie. Il n'a que deux grandes ambitions au cœur : jouir le plus possible, et par tous les moyens, de la vie, et se faire un nom dans les lettres.

Les premières leçons de la vie le confirment dans ces dispositions juvéniles. Une légende symbolique et, comme telle, plus véridique que l'histoire, veut que, pour déniaiser ce grand garçon, qui n'en avait nul besoin, son singulier parrain, l'abbé de Châteauneuf, l'ait présenté à Ninon, dont il avait été l'amant, et l'ait introduit dans la société du Temple. Le gaillard promettait : il plut, dit-on, à la vieille courtisane qui lui aurait légué 2 000 écus pour acheter des livres, — sans doute Saint-Évremond, Fontenelle et Bayle, — et dont il ne cessa, d'ailleurs, sa vie durant, de célébrer « la vertu » (1). Au Temple, il s'encanailla avec une belle ardeur. Ainsi le hasard voulait qu'il recueillît toute vive la tradition des « libertins » du siècle précédent : à peine échappé du collège, le libertinage de la pensée

et le libertinage des mœurs lui deviennent chose toute naturelle et familière.

Cependant, parmi toutes ses folies, ses incartades et ses imprudences, à l'étranger, en exil, à la Bastille, le fils très pratique du bonhomme Arouet poursuivait un double dessein ; il se poussait dans le monde, dans tous les mondes, mais plus particulièrement dans la société la plus aristocratique et dans le monde de la finance et des affaires, développant et entretenant ses innombrables relations, intéressant toute sorte de gens à sa personne, spéculant, tripotant, jetant les bases de la fortune considérable qui bientôt sera la sienne, et à laquelle il devra son indépendance ; et, d'autre part, il s'apprêtait à devenir le premier poète tragique et le premier poète épique de son temps. En 1718, il faisait jouer avec un très grand succès, — quarante-cinq représentations consécutives, — sa tragédie d'*Œdipe*. Il n'avait pu se tenir d'y glisser çà et là quelques vers dirigés contre les prêtres intolérants et imposteurs, et qui firent quelque peu scandale : « Il y a des consciences timorées, crut devoir répondre Voltaire, qui prétendent que je n'ai point de religion, parce que Jocaste se défie des oracles d'Apollon. » Le bon apôtre, pour son coup d'essai, recourait déjà à l'un de ces stratagèmes dont il va tant abuser dans la suite. C'est bien le même homme qui, quelques années plus tard, s'étant vu refuser un privilège pour sa *Henriade*, qu'on avait, avec raison, jugée peu orthodoxe et que le nonce avait dénoncée à Rome, écrivait à son ancien maître le P. Porée : « Surtout, mon révérend Père, je vous supplie instamment de vouloir bien m'instruire si j'ai parlé de la religion comme je dois ; car s'il y a sur cet article quelques expressions qui vous déplaisent, ne doutez pas que je ne les corrige à la première édition que l'on pourra faire encore de mon poème. J'ambitionne votre estime, non seulement comme auteur, mais comme *chrétien*. » Et c'est lui qui souligne, l'effronté !

Or, à cette époque, il avait déjà composé une *Épître à Julie*, devenue, vraisemblablement, plus tard une *Épître à Uranie*, et qui était une profession très nette de déisme; ou, mieux encore, d'antichristianisme.

Entends du haut des cieux, entends, Dieu que j'implore,
Une voix plaintive et sincère.

Mon incrédulité ne doit pas te déplaire ;

Mon cœur est ouvert à tes yeux.

L'insensé te blasphème, et moi je te révère,

Je ne suis pas chrétien, mais c'est pour t'aimer mieux.

Le poète qui, au mois de mai 1726, débarquait à Londres, n'avait pas grand chose à apprendre des libres penseurs anglais, comme lui d'ailleurs nourris de Bayle.

Le livre qu'en 1729 il rapportait d'Angleterre, et qu'il mit cinq ans à polir et à compléter, les *Lettres anglaises*, nous révèle tout le premier Voltaire, surtout si l'on y joint les *Remarques sur les Pensées de Pascal*. Condamnées au feu par le Parlement, elles renouvelaient en l'aggravant le scandale causé par les *Lettres persanes*, et elles n'eurent guère moins de succès : dix éditions en cinq ans. C'était l'attaque la plus vive qu'on eût encore dirigée contre l'ordre établi. Dans Montesquieu, la raillerie s'enveloppait encore de fiction : ici, elle est plus incisive et plus directe. En opposant les unes aux autres avec une malicieuse habileté les différentes sectes, en les critiquant les unes par les autres, Voltaire versait à pleines mains le ridicule sur le christianisme lui-même, et il insinuait l'indifférentisme en matière de religion ; il glissait l'idée, qui lui sera si chère, que la religion, bonne pour le peuple, n'est pas faite pour le « petit troupeau » des « philosophes ». Le plat utilitarisme et le sensualisme de Locke lui servaient d'autre part à saper les bases du spiritualisme chrétien et cartésien, à suggérer à son lecteur les thèses essentielles du déisme.

Et pour ceux qui, trompés par les plaisantes précautions oratoires, les génuflexions, les signes de croix que le rusé compère multipliait sans vergogne pour faire passer ses plus grosses impiétés, n'auraient pas saisi l'irrégulière philosophie qui circulait à travers tout l'ouvrage, le dernier chapitre dissipait tous les doutes, levait tous les voiles. En s'en prenant à Pascal (1), conformément à une tradition que nombre d'obscurs libertins avaient inaugurée, Voltaire, à travers le jansénisme, s'en prenait au christianisme lui-même : en opposant la sérénité satisfaite de son optimisme épicurien à l'inquiétude, au pessimisme, au « désespoir » du « fanatique » auteur des *Pensées*, il dressait, en face de la haute conception de la vie que dix-huit siècles de christianisme avaient imposée aux consciences, celle qui convient aux innombrables esprits qui ne pensent pas. Il avait bien choisi son adversaire.

Cette courte philosophie qui admet Dieu, simple entité métaphysique, rejette l'immortalité, doute de la liberté, croit au progrès et fonde la morale sur l'utilité sociale, va faire le fond des œuvres que, dans sa laborieuse retraite de Cirey, Voltaire compose ou prépare. *Le Mondain*, le *Discours sur l'homme* la débitent en de vives et portatives formules :

Oh ! le bon temps que ce siècle de fer !...

Voilà la devise de l'auteur du *Mondain*.

Toujours un pied dans le cercueil,
De l'autre faisant des gambades,

Voltaire, à la veille de partir pour la Prusse, n'est pas encore le patriarche philosophe qu'il deviendra plus tard. Mais, sans peut-être s'en bien rendre compte, il prélude déjà à ce rôle, et c'est dans ses premiers écrits que les tendances doctrinales du XVIII^e siècle ont trouvé leur plus complète et leur plus agissante expression.

V. — ÉTAT DES AMES ET DES DOCTRINES EN FRANCE
A LA VEILLE DE L' « ENCYCLOPÉDIE »

Jusqu'à quel point ces tendances nouvelles se sont-elles imposées aux esprits et insinuées dans les âmes ? C'est ce que les Correspondances et les Mémoires du temps nous laissent très nettement apercevoir. Voyez par exemple M^{me} du Deffand, cette contemporaine et admiratrice de Voltaire qui représente si bien l'aristocratie, sinon française, tout au moins parisienne de la première moitié du siècle. Dès l'âge de dix ans, elle a perdu la foi, et elle raisonne son irréligion. Massillon fut impuissant à la convertir : « Mon génie étonné, a-t-elle dit, trembla devant le sien : ce ne fut pas à la force des raisons que je me soumis, mais à l'importance du raisonneur. » Les déceptions d'une vie longue et mouvementée, les chagrins, la dure épreuve d'une cécité précoce, rien ne put attendrir son incurable scepticisme. « Croyez, dit-on, c'est le plus sûr, — écrivait-elle à plus de soixante-dix ans ; — mais comment croit-on ce que l'on ne comprend pas ? *Ce que l'on ne comprend pas peut exister sans doute ; aussi je ne le nie pas ; je suis comme un sourd et un aveugle-né ; il y a des sons, des couleurs, il en convient ; mais sait-il de quoi il convient ?* » Et elle veut savoir, et elle ne se console pas de ne pas savoir. En vain, pour tromper le vide de son âme, elle multiplie autour d'elle les fêtes de l'esprit, elle se livre à tous les charmes de la conversation mondaine ; par tous les moyens elle tente de se « divertir », de se fuir elle-même : elle ne parvient qu'à redoubler l'affreux sentiment de sa solitude intérieure. Elle s'ennuie désespérément ; elle bâille sa vie dont les sources vives, elle ne le sait que trop, ont été comme taries par cette sécheresse d'intelligence qu'elle a laissé s'épanouir en elle ; elle assiste avec une morne impuissance, avec une amertume désolée et nostalgique, à la mort

de son cœur. « Vous avez bien de l'expérience, écrivait-elle à M^{me} de Choiseul, mais il vous en manque une que j'espère que vous n'aurez jamais : *c'est la privation du sentiment, avec la douleur de ne s'en pouvoir passer.* » Ce sentiment profond auquel elle aspirait, et qui aurait pu devenir le principe d'une vie morale nouvelle, M^{me} du Deffand, on le sait, devait le rencontrer sur le tard, et dans son ardente tendresse pour Horace Walpole elle allait porter toute la passion inassouvie qui, à son insu, couvait en elle.

Plus significatif peut-être encore est le cas de Vauvenargues. Celui-là, un demi-siècle plus tôt, eût sans doute été chrétien, comme l'a été par exemple La Bruyère, avec lequel il n'est pas sans quelque ressemblance. Mais, à son entrée dans la vie, les livres nouveaux qui l'ont accueilli ne sont pas ceux de Pascal ou de Bossuet, de Fénelon ou de Malebranche ; ce sont ceux de Montesquieu et surtout ceux de Voltaire, pour lequel il éprouve « une admiration naïve », et ils l'ont entièrement détaché du christianisme. Dans une lettre de jeunesse à son ami Fauris de Saint-Vincent, il disserte sur les dispositions d'une âme à ses derniers moments ; il admet les consolations religieuses : « Je n'ai rien contre, déclare-t-il ; mais il y a des incrédules dont l'erreur est plus profonde ; *c'est leur esprit trop curieux qui a gâté leurs sentiments.* » Évidemment, il est de ceux-là. De très bonne heure, ses chers stoïciens dont il est nourri lui ont donné l'idée d'une morale très élevée et très pure, et, comme nous dirions de nos jours, complètement indépendante de la religion. Et cependant, on ne saurait affirmer que ce « stoïcien aimable et tendre » ait répudié toute attache avec le passé. Son premier ouvrage contenait une *Méditation sur la Foi* et une *Prière* qui lui valaient cette observation de Voltaire : « Il y a des choses qui ont affligé ma philosophie ; ne peut-on adorer l'Être suprême sans se faire capucin ? » La première philosophie de Voltaire n'admettait déjà point

cette inconséquence ; mais, au total, elle se reconnaissait elle-même dans une morale toute laïque qui prêche le culte de la nature, fait l'apologie des passions et se fonde essentiellement sur le respect de l'institution sociale : « La préférence de l'intérêt général au personnel, a écrit Vauvenargues, est la seule définition qui soit digne de la vertu et qui doive en fixer l'idée. » Vauvenargues est une âme infiniment plus haute que Voltaire, et même que Montesquieu, mais sa pensée est fille de la leur.

Assurément, il ne faudrait pas généraliser trop vite, et conclure que tous les Français pensent comme Vauvenargues et toutes les Françaises comme M^{me} du Deffand. Même parmi ceux qui nous ont laissé un témoignage écrit de leur pensée, on en trouve, surtout en province, qui restent attachés, sinon à toutes, du moins à certaines traditions d'autrefois. Tel est par exemple le président de Brosses dont la liberté et la curiosité d'esprit s'arrêtent délibérément au seuil du sanctuaire (1). Tel est encore le marquis de Mirabeau qui proclame la religion « le premier des biens sociaux » et qui croit à la nécessité de « déifier les devoirs ». A prendre même la grande majorité de la population française, il ne semble pas qu'en matière religieuse et philosophique, son état d'esprit ait beaucoup changé depuis un demi-siècle. Elle reste catholique d'habitudes, au moins dans son ensemble, et le clergé n'a pas vu sensiblement décroître son influence. Le contraire d'ailleurs serait fort surprenant. Dans une société dont la structure intime n'a pas été modifiée, il est tout naturel que le peuple et la petite bourgeoisie, absorbés par les humbles occupations quotidiennes de la vie, subissent sans grande réflexion le poids des contraintes séculaires et des idées traditionnelles. D'autre part, étant plus éloignée du centre où la vie et les idées se renouvellent sans cesse, la province française était alors plus « conservatrice » encore qu'elle ne l'est aujourd'hui, et les « préjugés » y régnaient avec plus

de persistance. Ce n'est guère que dans la haute bourgeoisie et la noblesse que les esprits s'ouvrent aux nouveautés et se laissent entamer par l'incrédulité frondeuse. Il n'y a donc, au total, sur l'ensemble du territoire français, qu'une très petite minorité à battre en brèche l'autorité religieuse. Mais, précisément, — et voilà ce qui est grave, — c'est dans cette minorité que se recrutent ceux qui pensent, qui écrivent, et qui agissent. Au siècle précédent, à part d'infimes exceptions, le talent d'écrire se met au service de la tradition. Au *xviii^e*, il est passé presque tout entier au service de la « philosophie ». Et de proche en proche, par le livre, la brochure, les lettres, la conversation, l'irréligion finira par descendre jusqu'aux couches populaires où elle ira réveiller le fond de paganisme latent que dix-huit siècles de christianisme n'en avaient pas entièrement extirpé.

Pour l'instant, si l'on veut, en quelques traits sommaires, définir et caractériser le nouvel état d'esprit qui se manifeste dans les productions littéraires et dans les cercles mondains, on peut, semble-t-il, s'en tenir aux observations que voici. D'abord, il est indéniable que, dans ce demi-siècle, la moralité a fortement baissé. Le dévergondage de la Régence, la fièvre de spéculation et de jouissance matérielle déchaînée par le système de Law ont eu sur les mœurs françaises une déplorable influence : on a lâché la bride aux instincts ; on a affecté un cynisme et une impudeur de langage et d'habitudes que le siècle précédent n'eût pas tolérés. Non seulement la corruption, — que le *xvii^e* siècle assurément n'a point ignorée, — est devenue plus générale et plus profonde ; mais encore, mais surtout, — et c'est là le véritable signe de la décadence morale, — la règle des mœurs, qu'on respectait naguère, au moins par la pensée, alors même qu'on la violait dans la pratique, est devenue un objet d'indifférence et de dérision. Le libertinage est admis, toléré, comme chose toute simple, naturelle, nécessaire par ceux-là

mêmes qu'on appelait jadis les honnêtes gens, et les esprits graves, comme Montesquieu, croient devoir afficher un goût fort désobligeant pour la gravelure. Un vent d'épicurisme a soufflé sur toute cette haute société, et Voltaire en a traduit l'intime et commune pensée, dès 1716 :

Le plaisir est l'objet, *le devoir* et le but
De tous les êtres raisonnables.

Que, dans bien des cas, cet amour du plaisir ait été l'origine de crises d'irrégion plus ou moins graves, c'est ce que Voltaire lui-même nous incline à croire. Il écrivait encore :

Que sur la volupté tout votre espoir se fonde...
Songez qu'il était des amants
Avant qu'il fût des chrétiens au monde.

Nul doute qu'il aurait moins poursuivi de ses sarcasmes le christianisme, s'il n'avait pas vu surtout dans le christianisme une religion ascétique, ennemie de la « volupté », peu indulgente à la nature : Voltaire n'a jamais pu comprendre, ni même soupçonner, que l'ascétisme est la condition même de toute morale et de toute moralité.

Que d'ailleurs l'immoralité ait été, au XVIII^e siècle, la cause, ou la conséquence, ou la simple compagne habituelle de l'incroyance, il est certain que les deux faits sont connexes, et que la haute société, fort dissolue, de l'époque de Louis XV est devenue foncièrement incrédule. Le développement de la philosophie cartésienne, puis du sensualisme anglais, les premiers progrès de l'esprit scientifique, et, d'autre part, le piétinement sur place de la pensée orthodoxe ont favorisé ce mouvement. Mais, jusque vers 1750 environ, soit qu'elle se sente encore peu sûre d'elle-même, soit qu'elle redoute de violentes représailles, l'incrédulité n'a pas les allures haineuses, agressives, dogmatiques qu'elle aura un peu plus tard. Le badinage,

la raillerie, l'ironie, quelquefois sanglante, plus souvent légère et spirituelle, sont ses armes favorites. Les négations s'enveloppent d'un sourire ; les impiétés sont des propos de table. Ce scepticisme est celui de gens du monde qui ne veulent être dupes de rien et qui sont habitués à trancher les questions graves par un trait d'esprit.

De fait, il ne va pas très loin et il s'arrête à mi-côte dans sa verve destructrice. Les contemporains de Montesquieu et de M. de Voltaire ne croient pas à la révélation, ni au surnaturel, ni au miracle ; mais ils croient à la religion naturelle, à un Dieu créateur, rémunérateur et vengeur ; en un mot, ils ne sont ni athées, ni matérialistes, ni même panthéistes ; ils sont déistes. Et cette attitude est pleine d'inconséquences. Le déiste, a-t-on dit, est celui qui n'a pas assez vécu pour devenir athée. C'est l'homme qui, détestant également la monarchie absolue et la démagogie, s'en tient à la monarchie constitutionnelle. Du christianisme, il élimine tout ce qui heurte sa raison superficielle et son impuissance métaphysique ou mystique : la notion du Dieu personnel, celle du péché originel, de la rédemption, de la grâce, toute la suite des dogmes théologiques et des institutions ecclésiastiques. Du maigre résidu qu'il conserve, — Dieu abstrait, à demi impuissant, et qui se croit trop honoré d'un culte tout intérieur, Providence très générale et qui se confond avec l'ordre du monde, vagues aspirations spiritualistes, — il compose un pâle amalgame qu'il décore du titre trompeur de religion naturelle. Car il n'y a pas de « religion naturelle » : les seules religions « naturelles » sont des religions positives ; et s'imaginer, comme on le faisait au XVIII^e siècle, qu'elles sont la déformation d'un idéal antérieur, d'une religion commune et simplifiée, à laquelle on donne le nom de religion « naturelle », c'est s'inscrire en faux contre les leçons de l'histoire, de la logique et de la vie. La religion dite naturelle est le produit, étrangement artificiel, d'une lente

•

désagrégation, d'une dégradation véritable de quelque religion positive. La religion dite naturelle n'est pas une religion, et elle est à peine une philosophie. Le déiste est un chrétien montueux ou un athée inconséquent. Pascal l'avait bien vu : « Le déisme, écrit-il, presque aussi éloigné de la religion chrétienne, que l'athéisme qui y est tout à fait contraire. » Le XVIII^e siècle ne pourra pas vivre toujours sur cette équivoque. Et bientôt des esprits moins timides, plus ardents et plus résolus s'emploieront à la dissiper.

CHAPITRE II

LA SECONDE ÉTAPE DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

VOLTAIRE ET LES ENCYCLOPÉDISTES

Nous sommes en 1751. Voltaire est à Berlin où il est allé recevoir les rebuffades et les cyniques leçons du grand Frédéric. Montesquieu a publié son œuvre maîtresse, *l'Esprit des lois* ; Buffon, les premiers volumes de son *Histoire naturelle*. Un nouveau venu, J.-J. Rousseau, vient de se révéler par un *Discours* dont les virulents paradoxes ont brusquement rendu son nom célèbre. Et c'est alors que commence à paraître, par les soins de d'Alembert et de Diderot, *l'Encyclopédie*, cette vaste entreprise de librairie et de propagande philosophique, qui sera bientôt la grande affaire de l'époque. En trois ou quatre ans, le siècle a tourné, et les diverses positions sont prises. Voltaire est dépassé et un peu oublié. Quand il rentrera de Prusse, il comprendra vite que, pour ressaisir l'opinion, il devra redoubler d'activité et modifier sa tactique.

I. — LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE VOLTAIRE

Il y réussit assez bien. Tout d'abord, pour prouver qu'il est lui aussi capable de grandes œuvres, il laisse publier ou publie lui-même son *Siècle de Louis XIV* et son *Essai sur les mœurs* qu'il a achevés à Berlin. Puis, une fois en possession des « deux ou trois trous sous terre » qu'il estime nécessaires à la sécurité

du philosophe, il déverse presque quotidiennement sur le monde des pamphlets, des tragédies, des contes, des poèmes, des facéties, des dialogues, des mémoires, disons mieux : des « articles » de toute nature, prodigieux journaliste qui fait un journal à lui tout seul dans un temps où le vrai journalisme n'existe guère, et qui amuse, instruit, occupe, irrite tout ce qui lit le français des impayables saillies de sa verve intarissable. Ajoutez à cela une énorme correspondance, dont nous n'avons guère sans doute que les épaves, — épaves d'ailleurs infiniment précieuses et très abondantes, puisque, pour les dix-huit dernières années de cette longue vie, nous ne possédons pas moins de 6 000 à 7 000 lettres, — et qui lui est un moyen très efficace d'intéresser à sa personne et à ses idées les esprits et les milieux les plus divers. Jamais écrivain peut-être n'a eu, à ce degré, pareil don d'ubiquité. « Non, assurément, s'écriait un jour Frédéric, ce n'est pas un seul homme qui fait le travail prodigieux que l'on attribue à M. de Voltaire. » Et combien d'autres contemporains émerveillés ont tenu pareil propos !

De cette production incessante, toute une philosophie se dégage. Philosophie où les contradictions de détail abondent, — car Voltaire, qui se pique de penser, n'est pas un logicien bien rigoureux, et il est trop nerveux, trop à la merci de ses impressions du moment, — mais philosophie qui, dans l'ensemble, n'a pas beaucoup varié, et présente une cohérence très suffisante.

Le point central de cette philosophie, c'est la conception que Voltaire s'est faite de l'homme et de l'humanité. Elle s'est un peu modifiée, cette conception, depuis l'époque où il écrivait *le Mondain* : Voltaire n'avait alors qu'à se féliciter de la vie ; il était heureux et optimiste. Puis il a connu des heures sombres ; il a été témoin de bien des misères ; il a vu le tremblement de terre de Lisbonne : c'est le temps où il écrit *Candide* et où il raille l'optimisme. Même alors, cependant, il ne

va pas jusqu'au pessimisme absolu. Il nous conseille, malgré tout, de « cultiver notre jardin ».

Un jour, tout sera bien, voilà notre espérance.
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion,

écrira-t-il encore. Certes, la vie est souvent triste, la nature hostile, et l'homme est « un vilain singe ». Mais cet être imparfait a en lui la raison et il vit en société : il a entre ses mains le moyen d'améliorer sa condition misérable. L'œuvre sacrée de la civilisation consiste précisément à affranchir la raison de toute espèce d'entraves, à assurer son règne, à faire concourir ses progrès et ses découvertes au meilleur aménagement de la société humaine. Ainsi peu à peu diminuera le mal dans le monde, et l'homme, en même temps qu'il deviendra plus sage, deviendra plus heureux.

Un jour, tout sera bien, voilà notre espérance.

Voltaire, qui a cru à si peu de choses, a cru au progrès de toutes les forces de son être. Égaré par sa passion du luxe et du bien-être, il se désintéresse entièrement du progrès moral, ou plutôt il le confond indûment avec le progrès intellectuel et matériel, lequel n'est d'ailleurs pas à l'abri de « régressions » parfois formidables ; et, avec son habituelle légèreté, il tranche la question en supprimant le problème. En identifiant comme il le fait raison et civilisation, il commet une pétition de principe qui va vicier toute sa philosophie générale et, plus particulièrement, sa philosophie religieuse.

Si, en effet, l'on commence par poser que tout ce qui est irrationnel est nuisible à l'œuvre civilisatrice, il suit de là que rien ne sera plus légitime que de détruire tout ce qui s'oppose au bonheur futur de l'humanité. Or, ce qui est éminemment irrationnel, c'est la religion, c'est le christianisme, avec ses dogmes « absurdes », ses observances « ridicules », sa morale

ascétique et « inhumaine ». Guerre donc sans merci au christianisme, père de toutes les intolérances, de tous les fanatismes, de tous les crimes qui, depuis dix-huit siècles, ensanglantent l'histoire. Le christianisme, voilà l'ennemi, l'unique ennemi de toute civilisation et de toute humanité. Et donc « écrasons l'infâme », suivant la fameuse formule apprise à Berlin et par laquelle le patriarche de Ferney aimait à clore chacune de ses lettres.

Si l'on en croyait Condorcet, ce serait le « courage » de Rousseau dans son *Émile* qui aurait piqué d'émulation Voltaire, et le *Testament du curé Meslier* et le *Sermon des cinquante* seraient les premiers fruits de cette crise de « jalousie » : avec ces deux brochures, il commence à « attaquer de front la religion chrétienne, à laquelle jusqu'alors il n'avait porté que des attaques indirectes ». Et il y a du vrai dans cette affirmation. C'est, en effet, à partir de 1762 et pour dépasser en « hardiesse », — et en notoriété, — Rousseau et les autres philosophes que Voltaire s'est lancé à corps perdu dans la lutte antireligieuse. Mais il y avait longtemps qu'il avait pris position, et, avant même son départ pour la Prusse, nous l'avons vu, son irréligion foncière se dessine en traits déjà fort nets et auxquels il était impossible de se méprendre. Plus tard, elle se fera simplement plus agressive, plus injurieuse, plus loquace et plus ordurière. Publié en 1762, le *Sermon des cinquante* était déjà composé en 1752, — il le fut sans doute, comme le déclare Grimm, à la cour de Frédéric (1), — et il circulait depuis lors sous le manteau. A s'en tenir, d'ailleurs, aux œuvres graves, publiées, avouées et signées par l'auteur, non seulement pour le fond des choses et des doctrines, elles ne sont point en contradiction avec les plus violentes facéties ultérieures, mais encore il faut bien reconnaître que l'« attaque indirecte » s'y change très souvent en « attaque de front ».

Ouvrons, en effet, le *Siècle de Louis XIV* et l'*Essai sur les*

mœurs qui ne formaient qu'un seul ouvrage dans l'édition de 1756. *Le Siècle* est assurément un grand livre, judicieux, généralement impartial et bien informé. Mais, sans parler des innombrables malices ou insinuations « voltairiennes » que Voltaire y a semées, le sens irrégulier de ce vaste monument d'histoire élevé à la gloire de l'intelligence, de la civilisation purement matérielle, nous est suffisamment indiqué par le ton des pages consacrées aux controverses religieuses, « ces dissensions qui font honte à la nature humaine », par le dernier chapitre sur *les Cérémonies chinoises* (1), qui n'est qu'un pamphlet à peine déguisé, enfin par la philosophie toute rationaliste qui en inspire tous les jugements et se glisse subtilement dans les moindres détails d'exécution. — Nisard disait de *l'Essai sur les mœurs* qu'il « n'est que la guerre déclarée au christianisme par l'histoire », et c'est là peut-être la plus juste définition qu'on puisse donner de ce livre célèbre. Voltaire, en l'écrivant, avait l'intention arrêtée de compléter, mais surtout de refaire, dans un tout autre esprit, le *Discours sur l'histoire universelle* et de donner ainsi comme un pendant à ses *Remarques sur les Pensées de Pascal*. Ruiner l'autorité de Pascal et celle de Bossuet a toujours été une de ses idées fixes. En habile polémiste qu'il était, il a très bien senti que c'était là pour lui la préface naturelle et nécessaire de toute propagande « philosophique », et que son œuvre à lui ne pourrait utilement s'édifier que sur les ruines de l'œuvre de ces deux grands chrétiens. Or « l'illustre Bossuet » « paraît avoir écrit uniquement pour insinuer que tout a été fait dans le monde pour la nation juive ». Montrons par les faits, par l'histoire des peuples que Bossuet a ignorés ou omis, combien cette conception providentialiste de l'histoire est étroite, inexacte et puérile ; montrons, par le spectacle des maux et des guerres, que le christianisme a déchaînés sur le monde moderne, combien son excellence est discutable ; montrons enfin qu'il n'y a pas de

« miracles » en histoire, que tous les faits humains s'expliquent par le hasard ou par l'action des « lois éternelles de la nature ». Et tout ceci admis et démontré, « le genre humain connu », grâce à l'*Essai*, « dans ce détail intéressant qui fait aujourd'hui la base de la philosophie naturelle », que restera-t-il du *Discours* de l'« éloquent écrivain » qui en imposait, paraît-il, à M^{me} du Châtelet elle-même? L'*Essai sur les mœurs* était le plus hardi et le plus systématique effort que l'on eût encore tenté pour expliquer l'homme par l'homme et pour éliminer le divin de l'histoire.

Le terrain ainsi déblayé, une fois bien installé à Ferney, à l'abri de tous les « fanatismes », Voltaire poursuit contre eux sa lutte inexpiable. Il s'est enrôlé dès 1753 dans l'*Encyclopédie*; mais aux gros in-folios, il préfère comme plus actifs « les petits livres portatifs à trente sous », et il les multiplie sans relâche; il fabrique aussi sans se lasser de moindres brochures. On remplirait plusieurs pages rien qu'avec les titres, souvent assez drôles, des opuscules qui, pendant près de vingt ans, vont sortir de l'officine de Ferney et, grâce à mille complicités, se répandre à travers le monde. Parmi toute sorte de plaisanteries, les unes légères, et les autres bien grosses, d'anecdotes, d'inventions bouffonnes ou graveleuses, et qui toutes ont pour objet de jeter le ridicule sur la religion et sur ses ministres, circulent ou s'insinuent les idées qui composent le mince credo voltairien. D'abord, Voltaire croit-il à Dieu? En gros, oui, et il tient même, sinon pour lui, tout au moins pour la « canaille », et de manière à s'attirer les railleries des Encyclopédistes, à son Dieu créateur, rémunérateur et vengeur. Mais, comme ce Dieu, simple idée abstraite et non personne vivante, se confond, ou peu s'en faut, avec l'ordre du monde, comme il règne sans gouverner, inaccessible à d'inutiles prières, il est parfaitement vrai que cette maigre et sèche conception, « sans interprétation abusive et sans chicane, ne suggère que l'athéisme ». Il

y a, certes, des athéismes, — celui de Lucrèce par exemple, — plus religieux que le théisme de Voltaire, et celui-ci qui, de temps à autre, incline au panthéisme, n'a jamais pu s'élever jusqu'à la haute et compréhensive pensée de Spinoza. Notez d'ailleurs qu'il ne croit ni à la spiritualité, ni à l'immortalité de l'âme, ni à l'origine divine de la loi morale, réduisant ainsi à un pur néant ce Dieu rémunérateur et vengeur qu'un reste d'hérédité catholique lui a fait sans doute conserver, et auquel il refuse comme contraire à sa nature le pouvoir de se révéler. Les différentes « révélations » sont ou des imaginations de cerveaux affaiblis, ou de simples impostures ecclésiastiques. Jésus n'était qu'un homme, un sage auquel nous devons quelques beaux préceptes de morale, mais qui n'a jamais songé à se faire passer pour le Fils de Dieu. Les écrits sur lesquels on prétend fonder la « suite » de la religion sont des histoires inventées à plaisir, des rêveries ridicules ou indécentes, très souvent apocryphes, et dont la fausseté ne résiste pas à un examen sans parti pris. Spéculant sur l'ignorance et sur la peur, uniquement préoccupés d'établir leur domination sur les générations successives, les prêtres ont tiré de ces textes obscurs et arrangés toute sorte d'affirmations doctrinales et de prescriptions pratiques dont ils ont imposé l'acceptation à l'universelle crédulité ; ils ont durement réprimé toute velléité d'interprétation nouvelle. Et, depuis dix-huit siècles, les hommes s'entre-déchirent pour des dogmes qu'ils ne comprennent pas. Les « ramener, autant qu'on le peut, à la religion primitive, à la religion que les chrétiens eux-mêmes confessaient avoir été celle du genre humain », c'est-à-dire à la religion — ou à l'irréligion — de Voltaire, voilà, à ses yeux, l'unique moyen de ramener la paix et le bonheur sur la terre.

Ressassées sous mille formes, — car aucun écrivain n'a plus « rabâché » que Voltaire, — assaisonnées de mille polissonneries, relevées par une verve endiablée, ces idées faisaient leur chemin

dans tous les milieux. Une propagande extraordinairement active et ingénieuse s'organisait pour répandre un peu partout les « petits pâtés » du patriarche. On en glissait sous les portes ; on en couvrait les bancs des promenades ; des exemplaires du *Dictionnaire portatif* pénétraient à Genève dans les ateliers d'horlogerie, et jusque dans les temples où d'adroites mains les substituaient aux psautiers et aux catéchismes. Le bruit qui se faisait autour du nom de Voltaire, les justes et pratiques réformes qu'il réclamait, sa sincère passion d'humanité, son intervention dans les affaires Calas, Sirven et La Barre, tout cela entretenait l'opinion publique dans un état très favorable à la philosophie voltairienne. Comme il arrive toujours, les idées de l'écrivain bénéficiaient de l'intérêt passionné qui s'attachait à sa personne, à sa prodigieuse activité, à sa vie démesurément longue et perpétuellement agitée. Il apparaissait à tous comme le vivant symbole de la « philosophie » et des « philosophes ». Quand, en 1778, il se décida à venir à Paris, Paris lui fit une apothéose. « Les petits garçons, écrit La Harpe dans une lettre inédite, le suivent dans les rues en criant : *Voilà Voltaire*, et en battant des mains ; et il dit comme Jésus-Christ : *Sinite pueros venire ad me*. » Il disait aussi :

J'ai fait plus en mon temps que Luther et Calvin.

Et c'était vrai, peut-être. Voltaire aurait été sans contredit le plus grand professeur d'irrégion des temps modernes, si les Encyclopédistes n'avaient pas existé.

II. — LA DOCTRINE RELIGIEUSE DE L' « ENCYCLOPÉDIE »

Une grosse sensibilité plébéienne, pleurarde et superficielle ; une vulgarité de manières, de langage et de pensée à faire frémir ; un manque absolu de pudeur, de délicatesse, de tact et de discrétion ; aucun sens moral et une totale absence de

volonté ; avec cela, une réelle bonté, ou plutôt une bonhomie native, une générosité, un désintéressement qui ne lui coûtent guère, mais qui le rendent pourtant sympathique ; une force d'inconscience et d'oubli qui tient véritablement du prodige ; une mobilité d'esprit et d'âme dont il n'y a pas eu beaucoup d'exemples ; une étonnante faculté d'assimilation et une formidable puissance de travail qu'aucune difficulté, aucune besogne ne rebutent ; un don d'improvisation qui étourdit, émerveille tous les témoins, et qui, sur tous sujets, fait lever indifféremment les sottises, les paradoxes et les vues profondes ; par-dessus tout peut-être un besoin intarissable de parler, d'écrire, d'extérioriser, d'épancher le trop-plein d'une pensée toujours en mouvement, en état de vibration et d'exaltation perpétuelles, et qui fonctionne à la façon d'une force de la nature : une sorte d'Isaïe de la bohème et du ruisseau : voilà Denis Diderot. Et voilà l'homme qui, pendant plus de vingt ans, sera la cheville ouvrière de l'*Encyclopédie*.

De cette entreprise qui, à sa date, a été la grande affaire du siècle, et qui attend encore son véritable historien, nous n'avons pas à faire ici l'histoire. Rappelons seulement que, conçue d'abord comme une simple traduction de l'*Encyclopédie* anglaise de Chambers, l'œuvre n'a pris toute son importance et toute sa signification qu'entre les mains de d'Alembert et de Diderot ; que, « protégée » par le Gouvernement, patronnée par le chancelier d'Aguesseau, dédiée au ministre d'Argenson, favorisée par M^{me} de Pompadour, par le directeur lui-même de la librairie, l'imprudent M. de Malesherbes, lancée et prônée par presque tous les salons du temps, si elle a, au cours de son existence, connu quelques traverses, essuyé quelques critiques, subi même des persécutions et des condamnations, au demeurant assez platoniques, elle a pu se poursuivre et s'achever sans difficultés vraiment insurmontables ; qu'enfin s'étant assuré l'appui et la collaboration des plus grands écrivains de l'époque,

Voltaire, Montesquieu, Rousseau, elle s'est présentée comme la synthèse de la pensée du siècle tout entier et, en fait, comme un effort collectif pour substituer définitivement à l'idéal classique, tel qu'il aurait pu s'exprimer dans une *Encyclopédie* du xviii^e siècle à laquelle eussent collaboré Pascal et Bossuet, Racine et Boileau, La Bruyère et Fénelon, un idéal tout nouveau, lentement élaboré depuis cinquante ans dans les profondeurs de l'esprit français.

Car telle est bien l'*Encyclopédie* : un inventaire méthodique des connaissances humaines à la date de 1750 ; mais aussi, mais surtout une interprétation philosophique de ces connaissances. L'inventaire, c'est l'objet avoué de l'entreprise ; l'interprétation, c'en est l'objet secret. A lire naïvement le *Prospectus* de Diderot et le *Discours préliminaire*, si surfait, de l'Alembert, on pourrait croire que l'ouvrage tout entier n'est qu'un simple répertoire, commode et ordonné, des acquisitions et des inventions de l'esprit humain. « Comme *Encyclopédie*, » écrit d'Alembert, il doit exposer, autant qu'il est possible, l'ordre et l'enchaînement des connaissances humaines ; comme *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, il doit contenir sur chaque science et sur chaque art, soit libéral, soit mécanique, les principes généraux qui en sont la base et les détails les plus essentiels qui en font le corps et la substance. » Et Diderot : « Pour nous, spectateurs de leurs progrès et leurs historiens, nous nous occuperons seulement à les transmettre à la postérité. Qu'elle dise à l'ouverture de notre Dictionnaire : tel était alors l'état des sciences et des beaux-arts. » Il faut reconnaître qu'à cet égard les directeurs de l'*Encyclopédie* ont assez bien réalisé leur dessein. Parmi d'inévitables inégalités, erreurs ou lacunes, les articles de l'*Encyclopédie* résument assez exactement l'état des questions qu'ils traitent et, notamment en ce qui concerne la technique des arts et des métiers, certains exposés de Diderot ne sont pas loin d'être des chefs-d'œuvre de

précision et de clarté. « Nous osons dire, déclare-t-il, que si les anciens eussent exécuté une Encyclopédie comme ils ont exécuté tant de grandes choses, et que ce manuscrit se fût échappé seul de la fameuse Bibliothèque d'Alexandrie, il eût été capable de nous consoler de la perte des autres. » Diderot se trompe : la civilisation d'un peuple n'est pas enfermée tout entière dans les colonnes d'un gros Dictionnaire, et son *Encyclopédie* ne nous consolerait pas de la perte de *Candide*, de *la Nouvelle Héloïse* et du *Neveu de Rameau* ; mais, cette réserve faite, celui qui voudrait connaître l'état précis de la civilisation matérielle en France au XVIII^e siècle, pourrait s'en tenir à l'*Encyclopédie*.

Il y saisirait aussi sur le vif l'état d'esprit et d'âme qui était alors celui des « philosophes ». Au fond, c'est pour répandre cet état d'esprit que l'*Encyclopédie* a été entreprise. Ce n'est pas du tout une œuvre désintéressée et impartiale. Elle ne se contente pas d'exposer des faits ; elle en tire des conclusions, et des conclusions qui, bien souvent, les dépassent. Les auteurs veulent instruire sans doute ; mais ils veulent encore plus convertir. Ils ne le disent pas ouvertement, car l'aveu pourrait en être dangereux ; mais ils l'insinuent quelquefois, et quand Diderot, enfant terrible du parti, parle de « détruire autant qu'il est en lui les erreurs et les préjugés », on sait assez ce que cela veut dire.

Au reste, et en dépit de toutes les précautions prises pour prévenir les objections, endormir les défiances et dépister les adversaires, — prudence générale du langage, copieuses déclarations d'orthodoxie, insignifiante ou correction voulue des articles qui auraient pu être les plus compromettants, et qui sont souvent l'œuvre d'honnêtes ecclésiastiques, — l'intention maîtresse et secrète de l'ouvrage apparaît clairement, dès qu'on prend la peine de rapprocher entre eux certains articles et de suivre les renvois que, conformément à la perfide méthode

inaugurée par Bayle, les auteurs ont multipliés, pour détruire d'une main ce qu'ils avaient l'air de conserver de l'autre. Et cette intention peut être exprimée en deux mots : il s'agit de dresser la nature en face de la religion, la raison en face de la révélation, la science en face de la foi. Les religions positives, spéculant sur notre ignorance, nous ont inculqué des idées fausses ou contradictoires, et d'ailleurs toujours invérifiables. Or, depuis deux siècles, ramenant sa pensée du ciel sur la terre, appuyé sur une saine philosophie, dont Bacon a formulé les principes, armé de sa seule raison, l'homme a construit la science dont l'unité foncière se dégage de plus en plus des disciplines particulières, et dont les découvertes successives ont, de proche en proche, renouvelé sa conception de l'univers et transformé les conditions générales de sa vie. Entre les « préjugés » d'autrefois et la « philosophie (1) » d'aujourd'hui, comment hésiterions-nous? D'un côté, le « fanatisme », « l'intolérance », d'interminables, puériles et souvent sanglantes querelles de mots, une vie sombre, ascétique, sans espérance et sans horizon ; de l'autre, une sagesse souriante, faite d'humanité, d'indulgence et de raison, amie du plaisir et du confort, et qui trouve dans sa foi motivée au progrès un très suffisant idéal. D'un côté, toute la barbarie ; de l'autre, toute la civilisation...

Telle est la « philosophie » que, par mille subtils détours, l'*Encyclopédie* insinue plus qu'elle n'expose, mais dont elle est la simple et imposante illustration. Mettre « la raison par l'alphabet », comme dira Voltaire, développer le magnifique tableau des conquêtes de la science, en accabler l'odieuse « superstition » qui, elle, n'a rien inventé et maintient l'humanité sous le joug des antiques croyances, voilà ce qu'essentiellement ont voulu faire et d'Alembert, ce maniaque du fanatisme irréligieux, et Diderot, cet ennemi-né de tout ce qui bride, opprime ou contient la nature. Au siècle précédent, la

tradition philosophique et religieuse n'admettait pas que la nature pût se suffire à elle-même ; elle croyait à la réalité supérieure d'un ordre spirituel dont le monde sensible n'est que l'imparfait symbole ; et elle plaçait enfin l'objet de la vie en dehors et au-dessus de la vie elle-même. Machine de guerre construite pour battre en brèche cette tradition, pour ruiner « les préjugés ridicules que nous avons pris en faveur des anciens », l'*Encyclopédie* ne conçoit rien au delà de la nature et elle y ramène, y réduit ou y rabat tout le reste : sous l'influence du « sage » Locke, elle dote la matière même de sensibilité et de pensée : ce qui se voit et ce qui se touche, ce qui se pèse et ce qui se chiffre, voilà tout ce qui existe pour elle. L'*Encyclopédie* est une apothéose de la nature, et les pages un peu bouffonnes où Diderot expose son projet « d'élever à la Nature un temple qui fût digne d'elle » ont une valeur véritablement symbolique. Ce temple, c'est l'*Encyclopédie* elle-même.

Dans une pareille conception, on devine ce que devient la religion traditionnelle. Elle est simplement niée comme inconciliable avec les principes mêmes de la philosophie moderne. Un jour de franchise, l'auteur de l'article *Unilaires*, Naigeon, n'a-t-il pas avoué que « cette manière de philosopher n'est au fond que l'art de *décroire* » ? Et cet art, les principaux collaborateurs de l'*Encyclopédie* le pratiquent, à l'égard du christianisme, avec une continuité, une violence contenue qui percent à travers les réticences, les clauses de style, les petites habiletés dont ils enveloppent d'ordinaire leurs plus vives hardiesses. Pour eux, comme pour Voltaire, le christianisme, voilà l'ennemi. Comme Voltaire aussi, d'ailleurs, ils s'efforcent de limiter la portée de leurs négations. S'ils repoussent, avec le christianisme, toutes les religions positives, ils admettent, d'une manière générale, la religion naturelle. Conforme à la raison, à la saine philosophie, au patriotisme, la religion naturelle est

ule capable d'unir les hommes, que les religions positives ont toujours désunis. Et ce n'est pas tout. « On l'appelle aussi, écrit le chevalier de Jaucourt, *morale* ou *éthique*, parce qu'elle concerne immédiatement les mœurs et les devoirs des hommes les uns envers les autres. » Purement rationnelle, et, comme nous disons, laïque et indépendante, cette morale, qui prononce avec peine le mot de devoir, s'inspire tantôt de Zénon et tantôt d'Épicure, et elle s'en remet à la législation pour améliorer l'humanité. Un Dieu qui n'est qu'un roi fainéant ou une entité abstraite : voilà la religion ; un bon code de lois : voilà la morale ; c'est à ces solutions simplistes qu'aboutit la doctrine spirituelle de l'*Encyclopédie*.

C'est là du reste sa doctrine courante et comme officielle, elle qui tâche de ne pas trop heurter les idées régnantes et les préjugés » d'autrefois. Mais, à bien des mots qui leur échappent et là, il est facile d'entrevoir que quelques-uns au moins des Encyclopédistes ont, en matière philosophique et religieuse, une pensée de derrière la tête plus audacieuse, plus destructive surtout, que celle qui circule dans l'œuvre collective. En recueillant et en rapprochant quelques-unes de leurs formules, on pressent qu'athéisme, panthéisme, matérialisme même sont des conceptions dont le radicalisme n'est point pour s'effrayer. Et l'on s'explique les accusations de « rabâchage » que Diderot et d'Alembert dirigeaient contre le patriarche de Bernay, quand ils voyaient celui-ci ne point démordre de son Dieu rémunérateur et vengeur.

Le moyen âge avait ses *Encyclopédies* : c'étaient ces *Sommes* théologiques qui embrassaient toutes les connaissances du temps et les faisaient concourir à la défense et à l'illustration de la vérité religieuse. L'*Encyclopédie* répond à une idée du même ordre ; c'est une *somme* de la libre-pensée du XVIII^e siècle. Bayle avait donné l'exemple d'« écraser l'infâme » sous le poids d'un copieux *Dictionnaire*. Mais Bayle était bien incom-

plet, bien ignorant aussi d'un certain nombre de questions littéraires et scientifiques, et, depuis Bayle, la « raison » avait fait de multiples progrès. Il s'agissait de reprendre, de compléter et d'élargir son œuvre. Il s'agissait aussi de la rendre plus efficace. En somme, Bayle ne concluait guère : il se contentait de douter et d'exciter au doute, et ce qui se dégageait de ses livres, de son *Dictionnaire* en particulier, c'était une immense leçon de scepticisme. On pouvait aller plus loin désormais. Certes, le scepticisme est chose fort louable, quand il s'attaque à la révélation, et, sur ce point, en lui empruntant ses procédés tactiques, il n'y avait qu'à refaire le travail de Bayle. Mais ne plus croire au dogme, ne plus croire même au cartésianisme, vers 1750, ne suffisait plus. Bacon et Locke, en détachant l'esprit humain des hautes spéculations métaphysiques, l'ont courbé sur des réalités plus positives. Du même coup, ils l'ont muni d'inébranlables certitudes. Car ils lui ont révélé la science et ses merveilles, la science une et diverse, et dont les sûres, les infaillibles méthodes ouvrent devant notre activité une suite indéfinie de progrès et de succès. L'homme n'a désormais que faire des illusions de la foi ; la science lui découvrira peu à peu tous les secrets de la nature. Le rôle qu'en d'autres temps, à l'époque de la Renaissance, par exemple, l'idée de l'art a joué dans la vie humaine, le rôle qu'au moyen âge et au xvii^e siècle a joué l'idée chrétienne, ce rôle souverain, c'est à la science de le jouer désormais. L'*Encyclopédie* a fondé dans l'histoire des idées la religion de la science.

III. — LES ENCYCLOPÉDISTES EN DEHORS DE L'« ENCYCLOPÉDIE »

La doctrine encyclopédique n'est pas renfermée tout entière dans l'*Encyclopédie* : elle a inspiré nombre d'ouvrages écrits par les encyclopédistes ou par leurs disciples, et où parfois elle s'étale plus librement que dans l'*Encyclopédie* elle-même.

l'action des volumes portatifs soutenait ainsi et redoublait celle des gros in-folios.

Le vrai philosophe du groupe, c'est l'abbé de Condillac. Dans un langage élégant et clair, il a précisé, développé le sensualisme de Locke : la sensation lui suffisait pour reconstruire le monde, l'âme immortelle et même pour retrouver Dieu. Il ne paraît pas s'être jamais douté de l'appui que ses théories prêtaient à ceux qui, violents adversaires du christianisme, aimaient à se couvrir de son autorité.

Il ne faut pas chercher d'idées bien personnelles chez Marмонтel, dont on ne lit plus ni *les Incas*, ni le *Bélisaire*, ni les *Contes moraux*, ni les *Éléments de littérature*, mais dont on lit encore les curieux *Mémoires*, — ni chez Delisle de Sales, bien oublié lui aussi, mais dont la *Philosophie de la Nature* a eu, en moins d'un demi-siècle, jusqu'à sept éditions successives. Très cordialement médiocre », a dit de ce dernier Chateaubriand, qui devait le rencontrer plus tard, et a tracé de lui un amusant portrait.

Assez médiocre aussi, encore qu'il ait eu, en son temps, une très grande réputation, que le père de Chateaubriand ait vu en lui « un maître homme », et que Napoléon, jeune, l'ait « importuné de son admiration », était l'abbé Raynal. Cet ancien jésuite, — il avait trente-quatre ans quand, en 1747, il quitta la Compagnie, — était venu chercher fortune à Paris. On conçoit que Voltaire et Diderot, dont il partagea vite les idées et les haines, aient eu pour lui une vive sympathie : il avait comme eux un vrai tempérament de journaliste. Habile à se pousser et à prendre le vent, au bout de quelques années d'obscurités et basses besognes, nous le retrouvons rédacteur au *Mercure*, fondateur des *Nouvelles littéraires*, auteur apprécié d'une *Histoire du Stathoudéral*, d'une *Histoire du Parlement d'Angleterre*, et grâce à ses succès de librairie, aux pensions qu'il collectionne âprement, en train d'édifier l'honnête fortune qui

sera bientôt la sienne. Mélange singulier de parasitisme et de générosité, de bonhomie et d'arrivisme, de hâblerie et de franchise, par sa grosse verve méridionale, son assurance de parleur redoutable, son ton tranchant et décisif, son air de tout savoir, son audacieuse vulgarité, il s'impose et il en impose. Enfin, en 1770, il publie son œuvre maîtresse, les six volumes de son *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Deux-Indes*, vaste compilation à laquelle il a fait collaborer tous ses amis, Thomas, Suard, Naigeon, d'Holbach, surtout Deleyre et Diderot, et qu'il a su lancer avec une incomparable maîtrise. Il y flattait le goût de ses contemporains pour l'exotisme, l'intérêt très vif qu'ils commençaient à prendre aux choses du commerce, aux questions coloniales et économiques, enfin, leur passion de philosophie anticléricale. Diderot, en particulier, s'y est livré à de copieuses et furieuses déclamations contre les moines, contre les prêtres, contre le catholicisme, et, à la rescousse de leur déisme, voire de leur athéisme, les deux compères n'hésitent pas à faire appel au bras séculier : « *L'État*, écrivent-ils, *a la suprématie en tout...* Point d'autres apôtres que les législateurs et les magistrats. Point d'autres livres sacrés que ceux qu'ils auront reconnus pour tels. Rien de droit divin que le bien de la République. » Et encore : « S'il existait, dans un coin d'une contrée, soixante mille citoyens enchaînés par ces vœux [les vœux monastiques], qu'aurait à faire de mieux le souverain que de s'y transporter avec un nombre suffisant de satellites armés de fouets et de leur dire : Sortez, canaille fainéante, sortez. Aux champs, à l'agriculture, aux ateliers, à la milice ! » Ces gentilleses, auxquelles un éloge très senti des Jésuites du Paraguay semblait donner un air d'impartialité, faisaient le tour de l'Europe lisante : on les traduisait à plusieurs reprises en allemand, en anglais, en espagnol, en hollandais, même en arabe. De l'œuvre originale on faisait « plus de vingt éditions et

près de cinquante contrefaçons » ; on en publiait d'innombrables « extraits » et « abrégés » sous les titres les plus divers ; il y eut un *Esprit et Génie de M. l'abbé Raynal*, un *Raynal de la jeunesse*. Quand, onze ans après la publication, le Parlement se décida à sévir, condamna le livre au bûcher et l'auteur à l'exil, il ne fit que fournir à celui-ci un supplément de publicité qu'il exploita sans vergogne. De tous les ouvrages « philosophiques » du XVIII^e siècle, celui de Raynal est sans contredit l'un de ceux qui ont le plus agi sur l'esprit public. « Je suis persuadé, écrivait très justement Scherer, que l'*Histoire philosophique des Deux-Indes* a eu plus d'influence sur la Révolution française que le *Contrat social* même (1). »

A côté de Raynal, il nous suffira d'évoquer deux autres amis de Diderot dont la personnalité, celle du premier surtout, s'est comme fondue dans la sienne : Naigeon, « espèce de disciple badaud, de bedeau fanatique de l'athéisme », a dit Sainte-Beuve ; Grimm, critique exact et fin, qui, par sa *Correspondance littéraire*, a tenu les souverains étrangers au courant des choses françaises, leur a insinué la philosophie à la mode de Paris, mais dont l'universel scepticisme ne partageait pas sur le pouvoir libérateur de la raison, sur le progrès illimité des lumières et des mœurs, les candides illusions de Diderot ; il vécut assez pour voir que ses défiances n'étaient que trop bien fondées.

C'est encore Diderot, — le Diderot débraillé et cynique des salons et des dîners philosophiques, — que l'on retrouve et dont on entend la voix, plus ou moins affaiblie, dans les œuvres d'Helvétius et du baron d'Holbach. Le premier, ancien fermier-général, excellent homme au demeurant, mais ridiculement affamé de notoriété littéraire, s'était avisé en 1758 de publier un livre, *De l'Esprit*, où il exposait sans grandes nuances et fort naïvement les dogmes essentiels de la philosophie encyclopédique : les pages les plus originales, ou les plus paradoxales,

de l'ouvrage étaient celles où le philosophe improvisé insistait sur l'importance souveraine de l'éducation, à laquelle il attribuait l'origine de toutes les différences qui existent entre les hommes. Le livre causa un énorme scandale, fut condamné au feu et attira toute sorte d'ennuis à l'auteur, qui n'acheta la paix qu'au prix d'une rétractation sans dignité. — Plus grossier et plus hardi qu'Helvétius était d'Holbach qui, lui, ne signait jamais de son nom les platitudes et les impiétés, revues et corrigées par Naigeon, qu'avec mille précautions il livrait au libraire. Chez lui, le sensualisme aboutit franchement au matérialisme : Dieu, l'âme, la liberté sont, pour lui, autant d'enfantines illusions. « L'homme meurt tout entier, rien n'est plus évident », déclarait-il avec sérénité. « C'est l'athéisme mis à la portée de tout le monde, des femmes et des enfants », écrivait Bachaumont, et quand parut le *Système de la Nature*, on s'explique aisément l'émotion que le livre provoqua et les mesures, d'ailleurs anodines, que le Parlement crut devoir prendre pour arrêter la diffusion d'ouvrages aussi « téméraires ».

« Téméraire » : ce n'est pas un qualificatif qu'on puisse aisément appliquer à d'Alembert. Ce fils naturel de M^{me} de Tencin était la prudence même. Il avait bien consenti, par intérêt personnel autant que par conviction philosophique, à couvrir de son autorité scientifique, — laquelle était déjà considérable, — les débuts de l'entreprise encyclopédique; mais quand, au bout de quelques volumes, il vit de gros nuages s'amonceler à l'horizon, il prit peur et, n'ayant plus d'ailleurs grand chose à retirer d'une collaboration qui lui avait été fort utile, il rompit ses engagements et laissa son compagnon de lutte se tirer d'affaire comme il pouvait. Il y a heureusement dans sa vie des traits qui lui font plus d'honneur. Mais sa timidité foncière l'a empêché de se livrer tout entier dans ses ouvrages. Fanatique d'irréligion haineuse, il s'est, dans ses

écrits publics, contenté de « donner des croquignoles à l'infâme ». Ses titres philosophiques et littéraires étaient moindres que ses titres scientifiques. Bacon et Locke ont été ses maîtres à penser, et il ne les a point rajeunis. Même en matière de sciences, ses vues générales étaient infiniment moins riches et moins fécondes que celles d'un Descartes, d'un Pascal ou d'un Leibniz. Au total, ce n'était point un grand esprit. Le fond de sa pensée semble avoir été un athéisme sec et sans horizons, qui n'a guère agi, étant, à l'ordinaire, dérobé sous le voile d'un prudent déisme, et qui, plus d'une fois, a dû être un peu effaré par les lyriques effusions de l'enthousiaste Diderot.

Celui-là au moins, en dépit de ses lacunes, de ses inconséquences et de ses sottises, a eu des parties d'un vrai philosophe : il trouvait, il inventait, il devinait ; et c'est ainsi qu'il a pressenti, et même nettement formulé, bien des idées que l'on croit d'aujourd'hui et que du reste il n'a jamais poussées jusqu'au bout. Il était parti, à bien peu près, du pur christianisme et l'orthodoxie n'a rien trouvé à reprendre dans son premier ouvrage, sa traduction d'un *Essai* de Shaftesbury : n'y déclarait-il pas que « l'athéisme laisse la probité sans appui » ? Évidemment, Bayle n'a pas encore passé par là. Déjà les *Pensées philosophiques*, l'année suivante, vont beaucoup plus loin. Sous prétexte d'« élargir Dieu », de « le voir partout où il est », Diderot ne parle de rien de moins que de « détruire les sanctuaires où on l'a relégué ». Et un peu plus tard, en 1749, dans une lettre à Voltaire, il aura beau s'écrier : « Je crois en Dieu », il prend si aisément son parti de « vivre très bien avec les athées », il leur trouve tant de qualités, il élève, d'autre part, dans ses ouvrages du même temps, tant d'objections contre l'idée de la Divinité, que, visiblement pour sa part, il en est bien détaché. Après quoi, l'exaspération de la lutte philosophique et l'influence de d'Alembert aidant, il se répandra en folles déclamations contre le fanatisme, le clergé, les

Églises, toutes les formes de l'autorité politique et surtout religieuse ;

Et ses mains ourdiront les entrailles du prêtre,
A défaut d'un cordon pour étrangler les rois.

Et enfin, dans le *Rêve de d'Alembert*, il n'hésitera pas à écrire : « Mettez à la place de Dieu une matière sensible, en puissance d'abord et puis en acte, et vous avez tout ce qui s'est produit dans l'univers, depuis la pierre jusqu'à l'homme. »

Ainsi Diderot en vient à diviniser la matière. Soyons plus justes envers lui, n'oublions pas qu'il est poète à ses heures, et disons qu'il a divinisé la nature. Inépuisable en ses manifestations et en ses métamorphoses, éternelle, éternellement occupée à faire de l'âme avec de la chair, de la vie avec la mort, de l'être pensant avec la matière brute, à transformer les espèces les unes dans les autres, la nature est bonne ; elle est sainte ; en elle est toute vérité, toute justice, toute morale et toute religion. Pour être heureux et pour faire le bonheur d'autrui, — celui de Sophie Volland, sinon celui de M^{me} Diderot, — il n'y a qu'à lui obéir aveuglément, à suivre sans scrupule les instincts qu'elle a mis en nous. Le remords, la pudeur, le vice, la vertu sont des mots vides de sens. Celui que nous devons prendre pour modèle et pour guide, ce n'est pas l'ascète chrétien : c'est « l'homme naturel » d'Otaïti.

Les lecteurs du XVIII^e siècle n'ont pas connu tous ces paradoxes. Mais ils n'en eussent pas été surpris. Qu'ils fussent signés de Diderot ou de d'Alembert, du baron d'Holbach ou d'Helvétius, de l'avocat Toussaint ou de Marmontel, de Grimm ou de Delisle de Sales, de Naigeon ou de Raynal, tous les livres philosophiques qu'ils lisaient leur prêchaient, au nom de la raison et de la science, avec le mépris et la haine des vieilles disciplines religieuses, les uns le déisme, les autres l'athéisme et le panthéisme, d'autres le matérialisme, tous le retour à la nature.

IV. — LES ADVERSAIRES DES « PHILOSOPHES »

Pour repousser ces violentes attaques, réfuter ces dangereuses et révolutionnaires nouveautés, à quelles armes ont eu recours les naturels défenseurs de l'ordre établi? S'il fallait les en croire sur eux-mêmes, les philosophes auraient été perpétuellement en butte aux plus odieuses persécutions. De toutes leurs criailleries, il faut singulièrement rabattre, et elles sont, bien souvent, presque le contraire de la vérité. Assemblées du clergé, Parlements, Sorbonne ne s'empressaient pas toujours à dénoncer les mauvais livres, dont leurs incessantes rivalités favorisaient d'ailleurs la diffusion, et quand le bras séculier était enfin mis en demeure de sévir, il était assez rare qu'il le fit avec vigueur. Depuis un siècle, l'autorité royale était devenue fort débonnaire et, quand, après bien des hésitations, elle se décidait à frapper, c'est sur le menu fretin ou sur des agents presque irresponsables, libraires, colporteurs, que pleuvaient les coups les plus rudes. Mais toujours, à point nommé, de puissantes interventions se produisaient pour sauver les grands coupables. Si un avocat Toussaint ou un abbé de Prades ont dû fuir à l'étranger, jamais en revanche ni Diderot, ni d'Alembert n'ont été très sérieusement inquiétés. Bien mieux, en 1749, ce fut précisément pour lui permettre de se consacrer à l'*Encyclopédie* que Diderot, incarcéré à Vincennes, fut remis en liberté, sur la demande de ses libraires. Et, en 1759, quand le privilège de l'*Encyclopédie* fut définitivement révoqué, ce qui du reste n'en empêcha pas la continuation, ce fut dans le cabinet du directeur de la librairie en personne, le naïf Malesherbes, que les manuscrits et papiers des collaborateurs de l'entreprise trouvèrent provisoirement un refuge. Jamais on ne vit citadelle accueillir plus aimablement les barils de poudre destinés à la faire sauter. Malesherbes, trop indifférent peut-

être aux stricts devoirs de sa charge, n'a pas toujours été aussi indulgent pour Fréron.

Devons-nous croire également les Encyclopédistes quand ils s'efforcent de nous représenter leurs adversaires comme les derniers des misérables ou des sots? Fréron, Pompignan, Nonotte, Patouillet, ces noms n'évoquent guère que les plus cinglantes plaisanteries de Voltaire. Mais Voltaire, sur ce point, comme sur tant d'autres, n'a que trop bien mis en pratique son fameux précepte, hérité du grand Frédéric : « Mentez, mentez ; il en restera toujours quelque chose. » Voltaire et les Encyclopédistes ont, sur ce chapitre, donné trop aisément le change à la crédule et peu curieuse postérité. Celui qui voudrait prendre la peine de les étudier à fond, faits et textes en mains, s'apercevrait bien vite que les ennemis de l'*Encyclopédie* n'ont été, pour la plupart, ni aussi méprisables, ni aussi dénués de talent que la « secte holbachique » l'a bien voulu dire.

Il ne saurait être ici question d'entreprendre ce travail, et quelques indications sommaires doivent suffire à notre dessein. Passons donc brièvement en revue les différents corps de troupes dont se compose l'armée, au reste assez nombreuse, des défenseurs de la tradition, et tâchons d'en distinguer les principaux représentants.

Et d'abord les gens de lettres. N'insistons pas sur l'avocat Moreau, que l'invention d'un nom assez drôle, les *Cacouacs*, a suffi pour tirer de l'oubli, ni même sur Palissot, qui nous inspirerait plus de confiance s'il n'avait pas constamment ménagé Voltaire, lequel le lui a bien rendu, et s'il n'avait pas fini par verser dans le jacobinisme et la théophilanthropie : il avait de la verve et du style, et si sa comédie des *Philosophes*, qui eut jusqu'à quatorze représentations de suite, nous paraît bien grosse, les vers vigoureusement frappés n'y sont pas rares, et l'œuvre se lit encore avec intérêt. — Si l'on pouvait oublier

les épigrammes de Voltaire, on lirait aussi sans ennui, sinon le discours, d'ailleurs assez juste de fond, mais trop violent et maladroit, que Lefranc de Pompignan a prononcé contre les Encyclopédistes en entrant à l'Académie, du moins quelques-unes de ses poésies : Lefranc avait quelque chose d'un vrai poète ; et en ce siècle peu poétique, le fait est assez rare pour être retenu. Pour la même raison, donnons un souvenir à Gilbert qui, dans une satire justement célèbre, a malmené avec une âcre virulence les travers et les vices du parti philosophique, et dont les *Adieux à la vie* nous font pressentir et Chénier et Millevoye, et même Lamartine. S'il n'était pas mort à vingt-neuf ans, les Voltaire, les d'Alembert et les Diderot auraient peut-être eu en lui un rude adversaire, et de grand talent.

Des adversaires, à vrai dire, ils n'en manquaient pas, et notamment parmi les journalistes. Il y aurait sans doute plus d'une page piquante ou judicieuse à extraire des innombrables articles où, dans le *Journal des Savants*, le *Mercure de France*, le *Journal de Trévoux*, ou même les *Nouvelles ecclésiastiques*, les œuvres et les doctrines de l'*Encyclopédie* ont été périodiquement discutées. Mais tous ces « extraits » réunis ne vaudraient probablement pas la collection de l'*Année littéraire*, que rédigeait Fréron. Chansonné, vilipendé, outragé, et surtout atrocement calomnié par Voltaire qui, pour la dignité du caractère et de la vie, était si loin de le valoir, Fréron a grandement honoré la critique de son temps. Ce Breton robuste, loyal et bon vivant, resté très attaché à sa Bretagne, à ses traditions de famille et à ses bienfaiteurs, était un parfait honnête homme. Il avait été Jésuite, comme Raynal, mais de très bonne heure, à dix-neuf ans, entraîné par le démon de la littérature, il avait quitté la Compagnie. En dépit d'une erreur de jeunesse, assez vite réparée d'ailleurs, — il épousa à trente-trois ans une nièce qu'il avait séduite, et qui lui donna huit enfants, — ses

mœurs semblent avoir été fort respectables. C'était un homme de famille, laborieux, cordial, serviable et généreux : il aimait la dépense, la vie large et grasse, et s'il mourut ruiné, la faute n'en fut pas seulement aux philosophes qui firent tout au monde pour lui enlever son gagne-pain, et qui n'y réussirent que trop bien.

Après des débuts difficiles et de longues années d'apprentissage, nous le retrouvons en 1754, à trente-six ans, installé dans son *Année littéraire*, qu'il vient de fonder, et qu'il rédigea jusqu'à sa mort en 1776, se consacrant tout entier à ce travail « important, lucratif et glorieux », maintenant son indépendance contre les sottises tracasseries et les persécutions du pouvoir, contre les intrigues et les cabales des gens de lettres, contre les sornioises manœuvres et les bruyantes clameurs des philosophes, sifflé par les uns, basement injurié par les autres, censuré, suspendu, incarcéré, et parmi tous ces obstacles, poursuivant imperturbablement son œuvre, toujours debout sur la brèche, toujours prêt à dauber sur les méchants auteurs et les mauvais livres, à exprimer très librement son avis sur tous les ouvrages de l'esprit. Il était né critique, et des vertus du critique il possédait la principale : le courage. Il en avait d'autres : la finesse, la sûreté du jugement et le goût. Voltaire lui-même en convenait : « C'est un grand coquin, disait-il, au témoignage du prince de Ligne ; mais il a bien du goût ; il saisit bien toutes les nuances. » Ce goût, formé par les classiques, — « Boileau, écrivait-il, à qui il ne convient à aucun écrivain de se comparer », — entretenu par une vaste lecture, ne le laissait point insensible aux réelles beautés des modernes : il a loué comme il convient Montesquieu, Rousseau, et même Voltaire, à l'égard duquel il fait preuve d'une méritoire impartialité, dédaignant les insultes, répondant aux grossièretés par la courtoisie, la modération ou la plus fine ironie. Car il a de l'esprit, beaucoup d'esprit, un style alerte

et vif ; et peut-être eût-il été un critique de tout premier ordre, s'il ne s'était pas confiné trop exclusivement dans l'ordre purement littéraire, et s'il n'avait pas cru devoir abandonner à d'autres la franche discussion théologique ou philosophique. « La littérature, déclarait-il, est parmi nous une affaire d'intrigue et de coterie. Pour moi, je ne tiens à aucune cabale, à aucun bureau de bel-esprit, à aucun parti, si ce n'est à celui de la religion, des mœurs et de l'honnêteté : et malheureusement c'en est un aujourd'hui. » A cette fière conception de son métier, il est resté jusqu'au bout fidèle.

Fréron a attendu près d'un siècle et demi la réhabilitation qui lui était due (1). Il est probable que, victimes comme lui des Encyclopédistes, tous les prêtres qui, par la parole ou par la plume, ont contre eux combattu avec succès le bon combat de l'idée chrétienne, et qu'ils ont voués au mépris, au ridicule ou à l'oubli, attendront longtemps encore l'heure de la pleine justice (2). Et d'abord, les prédicateurs, dont il est entendu que la race est éteinte entre Massillon et Lacordaire. Pourtant, il sont fort nombreux, et ils nous ont laissé des preuves de leur activité oratoire ; et il faut bien croire qu'ils ont trouvé, non seulement des auditeurs, mais des lecteurs, puisque les sermons de quelques-uns d'entre eux ont été plusieurs fois réimprimés, et même traduits en allemand et en italien. Pour la vigueur du raisonnement, Fréron comparait l'un d'eux, un Jésuite, le Père Chapelain, à Bourdaloue lui-même, et, s'il faut peut-être rabattre un peu de ce jugement, on aurait tort de n'y voir qu'une contre-vérité. — Un autre Jésuite, le Père de Neuville, qui a prêché contre l'*Encyclopédie*, a laissé la réputation de l'un des meilleurs prédicateurs du siècle, — on a même dit le meilleur. Maury lui reproche son goût des antithèses, son amour de la symétrie ; mais ce sont là défauts communs à beaucoup de sermonnaires, et il serait facile de citer de celui-ci de fort belles et éloquentes pages. — D'un autre prédicateur

renommé du temps, l'abbé Poulle, Sainte-Beuve nous dit qu' « en chaire il ne désignait guère Jésus-Christ que comme le *Législateur des chrétiens* ». Sainte-Beuve n'a pas lu l'abbé Poulle, qui nomme parfaitement Jésus-Christ par son nom. Les sermons qui composent les deux volumes que nous avons de lui sont disposés de manière à constituer une sorte d'apologie du christianisme. Comme le Père de Neuville, et sans doute pour réfuter la thèse favorite des Encyclopédistes, il insiste sur la vertu morale et sociale de la religion chrétienne, il en célèbre l'humanité, il s'efforce d'écarter d'elle le reproche de « barbarie » qu'on lui adresse. De ce thème, alors assez nouveau, d'autres exploiteront un jour plus largement la fécondité.

Parmi tous ces orateurs sacrés, il en est un qui n'est guère connu, et qui devrait bien tenter quelque biographe de conscience et de talent : c'est le Père Bridaine. Sainte-Beuve, qui évidemment ne le connaît que par Maury, — qu'il loue de l'avoir « découvert », — s'il avait feuilleté les sermons et lu la *Vie* de ce « modèle des prêtres », par l'abbé Carron, n'aurait pas résisté au plaisir de peindre cette originale figure. C'était tout à la fois un très beau tempérament d'orateur et un admirable cœur d'apôtre. Son amour des âmes, que trahissait chacune de ses paroles, chacun de ses gestes, avait quelque chose d'infiniment touchant et fait songer aux plus rares exemples du christianisme. Son activité était prodigieuse. « Missionnaire royal », il prêcha 256 missions par toute la France, dont 8 à Paris en 11 ans. Ces missions, dont il s'était fait une « spécialité », et qu'il organisait avec une certaine méthode qui lui était propre, étaient remarquablement efficaces. Partout où il passait, on voyait se produire des restitutions, des conversions, cesser certains scandales : il a converti cinq cents protestants au catholicisme. Il avait une merveilleuse habileté à manier les âmes. Son éloquence, directe et pathétique, son accent émouvant, et où l'on sentait passer le frémissement de son ardente charité,

la chaleur de son action, remuaient les cœurs. Même refroidie, sa parole nous touche encore ; elle n'est jamais triviale, comme l'ont parfois insinué ceux qui ne l'ont pas lu. Quelques-unes de ses pages ne sont nullement indignes d'être rapprochées de Bourdaloue, de Bossuet, de Pascal, dont il s'est assez souvent inspiré. Peut-être un jour reconnaitra-t-on en lui le plus grand sermonnaire du XVIII^e siècle.

Et de même que les prédicateurs, les controversistes et les apologistes abondent. Leurs livres, parfois volumineux, s'impriment et même, assez souvent, se rééditent, ce qui prouve qu'on les achète, et, apparemment, qu'on les lit. En fait, il n'est aucun ouvrage un peu important de la secte encyclopédique qui n'ait provoqué d'innombrables réfutations. Qu'il y ait, dans toute cette littérature, bien du fatras, c'est ce qui est l'évidence même. Mais, au dire de Voltaire, il y en a aussi dans l'*Encyclopédie*, et au dire des Encyclopédistes, il y en a également dans l'œuvre de Voltaire : or, Voltaire et les Encyclopédistes n'en ont pas moins agi sur leur temps ; pourquoi les apologistes n'auraient-ils pas agi à leur façon ? Quelques-uns d'entre eux d'ailleurs sont assez loin de mériter la manière un peu dédaigneuse dont, sur la foi incontrôlée de leurs adversaires, on les traite d'ordinaire. Tel est, par exemple, Bergier. C'était un solide théologien, un bon esprit et un fort honorable écrivain. Ses livres ont eu du succès. Son *Apologie de la religion chrétienne* a eu quatre éditions, sa *Certitude des preuves du christianisme*, cinq éditions en sept ans ; ce dernier ouvrage a été traduit en italien. Grimm affirme que Bergier « a fait fortune à ce métier-là » ; il déclare qu'il est « très supérieur » aux gens de sa profession ; il avoue qu'« il a de l'érudition et même de la critique ». Il aurait pu ajouter que les pages où, dans son *Traité historique et dogmatique de la vraie Religion*, Bergier discute la conception de la religion naturelle sont le langage même du bon sens et de la raison. Que l'on compare

d'autre part sa *Réponse aux conseils raisonnables* à l'opuscule de Voltaire, on verra que la *Réponse* du théologien est non pas seulement moins injurieuse et plus « raisonnable », mais encore aussi bien tournée que la brochure du patriarche. Bergier n'a pas encore été mis à son vrai rang.

Plus connu est Guénée, dont les *Lettres de quelques juifs*, si l'on en croit Chateaubriand, « eurent un moment de succès, mais disparurent bientôt dans le tourbillon irréligieux ». Cela n'est pas tout à fait exact. Les éditions successives de l'ouvrage, « revues, corrigées et considérablement augmentées », — neuf en moins d'un demi-siècle, — les diverses contre-façons qu'on en fit, à Liège, à Rouen, et ailleurs, tout cela nous prouve que le succès fut moins éphémère et plus efficace qu'on ne l'a bien voulu dire. Voltaire, chose peut-être unique, se sentit atteint : « Le secrétaire juif nommé Guénée, écrivait-il, n'est pas sans esprit et sans connaissance ; mais il est malin comme un singe : il mord jusqu'au sang en faisant semblant de baiser la main. » Voltaire se trouvait enfin attaqué avec ses propres armes : sous une forme ingénieuse, spirituelle, d'une plume alerte et vive, et toujours courtoise, un érudit, très familier avec les questions de linguistique et d'exégèse, relevait et raillait avec une malicieuse précision les erreurs, les inexactitudes, les bévues, les méprises et les sottises commises par le patriarche dans ses écrits sur la Bible, sa flagrante ignorance non seulement de l'hébreu, mais du grec, même élémentaire, et ses « gasconnades d'érudition » ; il soulignait tout ce qu'il y avait d'injurieux, d'injustifié et de profondément inintelligent dans le mépris du philosophe pour le peuple juif, et il s'étonnait de la scandaleuse contradiction qui existait entre le grossier antisémitisme de l'auteur du *Dictionnaire philosophique* et les vues généreuses de son *Traité de la tolérance*. Si Voltaire avait rencontré beaucoup de contradicteurs comme l'abbé Guénée, les rieurs n'auraient pas toujours été de son côté.

Les rieurs ont été le plus souvent du côté de Voltaire et des Encyclopédistes ; et ce fut pour ces derniers une grande part de leur force. Leur dogmatisme intransigeant, leur puissance d'affirmation, de dédain et, avouons-le, de mensonge, en fut une autre. Certaines causes ne se défendent pas, ou se défendent difficilement par de certaines armes : tel que nous le connaissons, on ne conçoit pas Voltaire apologiste, et le ricanement voltairien ne convient pas à un avocat du trône et surtout de l'autel. Il est d'ailleurs plus aisé de ruiner que de conserver, d'attaquer que de se défendre, et dans la bataille des idées, il n'y a que l'esprit d'offensive qui donne la victoire. A toutes ces raisons d'infériorité, pour les champions de la tradition, il en faut joindre une autre : ils n'ont manqué ni de bon sens, ni de science, ni même d'éloquence, d'esprit ou de talent : ils n'avaient pas de génie. On ne rencontre parmi eux ni un Pascal, ni un Bossuet, ni un Malebranche ni un Fénelon. Littérairement, ils sont, en général, inférieurs à leurs adversaires. Et surtout, leur pensée manque souvent d'audace et de portée. Ils ont peu de grandes vues d'ensemble. Ils ne renouvellent guère les raisons de croire. Ils s'en tiennent à leurs cahiers de Sorbonne. Ils n'opposent pas philosophie à philosophie, et système à système. A des gens qui ne jurent que par Locke, ils ne répondent même pas par Berkeley. Ils ne regardent pas vers l'avenir. Il reste qu'ils ne méritent pas l'oubli où ils sont tombés, qu'ils ont fait honnêtement leur métier ; et, dans l'ordre des faits, ils ont si bien contrebalancé l'action de Voltaire et des Encyclopédistes que, nous le verrons, en 1789, si la France avait « parié », elle eût certainement parié pour la religion traditionnelle.

V. — LES NEUTRES : MONTESQUIEU ET BUFFON

Entre les deux camps adverses, il y a ceux qui se refusent à donner à l'un ou à l'autre parti des gages trop précis. Au pre-

mier rang de ceux-là sont Montesquieu et Buffon. Tous deux avaient promis, dit-on, leur collaboration à l'*Encyclopédie* : au premier, on ne put arracher que l'article *Goût* ; le second s'est vite fait suppléer par Daubenton, et il a laissé écrire l'article *Nature*, par le chevalier de Jaucourt. Aucun d'eux ne tenait à se laisser embrigader dans la secte.

Quand parut d'ailleurs le premier volume de l'*Encyclopédie*, Montesquieu n'avait plus que quatre ans à vivre. Il avait, trois années auparavant, publié la grande œuvre de toute sa vie, cet *Esprit des lois*, dont le dessein est si obscur et l'exécution si imparfaite. Grand livre, certes, mais grand livre manqué ; œuvre d'un grand esprit, mais d'un grand esprit incomplet, ou, tout au moins, trop *fragmentaire*. De patients et laborieux exégètes, M. Lanson et M. Barkhausen, à force d'attention et de bonne volonté, ont fini par y découvrir un plan ; et il se peut que ce plan soit celui de l'auteur ; mais avouons qu'il ne saute pas aux yeux du premier coup, et qu'il n'est point nécessaire de déployer tant d'ingénieuse perspicacité pour embrasser toute l'économie de l'*Histoire des Variations* ou du *Discours sur l'histoire universelle*. Et quant à l'objet de l'ouvrage, il faut bien qu'il ne soit pas clair, puisqu'il y a autant d'interprétations que de commentateurs. La vérité est qu'en dépit des « gasconnades » de sa *Préface*, Montesquieu n'a pas très bien su ce qu'il voulait faire ; ou, en d'autres termes encore, il a eu, en composant son *Esprit des lois*, des intentions multiples, et, sinon contradictoires, tout au moins assez diverses ; et ces intentions s'entre-croisent au cours du livre, chevauchant les unes sur les autres, se nuisant les unes aux autres. L'auteur n'a pas su découvrir le point de vue supérieur qui aurait pu résoudre ces oppositions et les ramener à l'unité, et quand il nous avoue qu'il « ne trouvait la vérité que pour la perdre », il ne croyait peut-être pas dire si juste.

Cette incertitude de pensée se retrouve dans sa philosophie

religieuse. Elle oscille d'un déisme qui semble assez sincère, mais qui n'est pas très tendre à l'égard des religions révélées, à un conservatisme chrétien qu'on aurait peut-être tort de réduire à une simple clause de style. Pareille ambiguïté parut suspecte aux rédacteurs des *Nouvelles ecclésiastiques* qui accusèrent l'auteur de l'*Esprit des lois* de déisme et de spinozisme. Montesquieu répondit à ces critiques par une *Défense*, qui n'est pas toujours bien convaincante. N'a-t-il jamais été au moins tenté par le spinozisme ? Dans une page qu'il a finalement retranchée de la *Préface* de son livre, mais qui nous a été conservée, il s'écriait : « Je cherche l'immortalité, et elle est dans moi-même. Mon âme, agrandissez-vous ! Précipitez-vous dans l'immensité ! *Rentrez dans le grand Être !...* » Ce sont là des formules qu'il est assez facile de tirer au panthéisme. Dans la même page il écrivait encore : « Dieu immortel ! le genre humain est votre plus digne ouvrage. L'aimer, c'est vous aimer, et, en finissant ma vie, je vous consacre cet amour. » Cela ne sonne guère chrétien. En fait, et quoiqu'il s'en défende, Montesquieu est déiste : il se moque ou il se trompe quand il nous déclare que la thèse de la religion naturelle fournit la meilleure réfutation qu'on puisse trouver du déisme, de l'athéisme, du spinozisme et du stoïcisme : déisme et religion naturelle sont des termes synonymes, et ses critiques n'avaient pas tort d'envelopper les deux doctrines dans la même réprobation.

Ils n'avaient pas absolument tort non plus quand ils reprochaient à Montesquieu de déguiser sous des critiques adressées aux religions en général, — aux religions non révélées, prétendait-il, — des objections qui visaient le seul christianisme. Assurément, un excellent chrétien pouvait fort bien faire siennes les observations de l'*Esprit des lois* sur le fanatisme, l'Inquisition, la tolérance, la superstition, sur « les bornes que les lois doivent mettre aux richesses du clergé ». Mais il aurait eu plus de peine à accepter les considérations, ou plutôt les

insinuations de l'auteur sur le célibat ecclésiastique, sur les monastères, sur « la contemplation », sur les graves dangers que présentent « les dogmes les plus vrais et les plus sains », « lorsqu'on ne les lie pas avec les principes de la société ». Visiblement, Montesquieu ne juge de la « vérité » d'une religion, fût-ce la religion chrétienne, qu'en fonction de son utilité sociale. A cet égard, son ancien état d'esprit ne s'est guère modifié. Il semble pourtant que le ton et le fond de sa critique soient devenus moins âpres, et que la crainte des censures ecclésiastiques ne soit pas l'unique motif de cet adoucissement.

C'est qu'en effet nous rencontrons ici l'une des idées maîtresses de l'ouvrage. « Si je pouvais faire en sorte, écrit Montesquieu, que tout le monde eût de nouvelles raisons pour aimer ses devoirs, son prince, sa patrie, ses lois ; qu'on pût mieux sentir son bonheur dans chaque pays, dans chaque Gouvernement, dans chaque poste où l'on se trouve, je me croirais le plus heureux des mortels. » On n'imagine pas de disposition moins révolutionnaire. Montesquieu écrit non pas pour détruire ou pour réformer, mais pour justifier les lois de son pays. Il était ainsi amené à prendre le christianisme comme un fait, à en examiner les caractères concrets, les ressorts intimes, à en étudier la multiple influence. Et il en vient à reconnaître que cette influence est bienfaisante. « Chose admirable ! s'écrie-t-il, la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci. » Cette déclaration ne sera pas perdue pour Chateaubriand, qui a trouvé, dans l'*Esprit des lois*, très brièvement indiqués, quelques-uns des thèmes d'une sorte d'apologie sociale du christianisme. Il est difficile de savoir jusqu'à quel point des aperçus de ce genre représentent, à de certains moments tout au moins, la vraie pensée de Montesquieu (1). Mais si l'on observe qu'ils se raccordent à l'une de ses préoccupations essentielles, et à quel-

ques-uns des traits de son caractère, on en conclura que l'auteur de l'*Esprit des lois*, dont nous connaissons la fin chrétienne, et qui détestait l'incrédulité bruyante et cynique, n'a jamais été pour les Encyclopédistes un allié très sûr.

Cette observation s'applique également à Buffon. Voltaire et les Encyclopédistes ont si bien senti qu'il n'était pas des leurs que, critiques et railleries, ils ont tout mis en œuvre pour ruiner sa réputation et discréditer son œuvre. Les plus méprisables ennemis de Voltaire n'ont rien écrit d'aussi ridicule que les objections du patriarche aux théories géologiques de l'auteur de l'*Histoire naturelle*, qu'il s'est plu à cribler d'épigrammes. D'Alembert et Diderot faisaient chorus, l'un l'appelant « le roi des phrasiers », l'autre déclarant qu'il n'était « qu'un déclamateur ampoulé ». Grimm s'étonnait du « cas singulier que l'on faisait à Paris de son style » et lui reprochait de « manquer d'idées ». Marmontel ne voyait en lui qu'« un poète distingué dans le genre descriptif ». Mais les uns et les autres se sont brisé les dents contre l'une des œuvres les plus imposantes, la plus imposante peut-être que nous ait léguée le XVIII^e siècle. Buffon reste l'un des plus grands esprits et l'un des plus grands écrivains qui aient honoré les lettres françaises, et, si c'en était ici le lieu, il serait assez facile de montrer qu'à ce double point de vue, il a été supérieur à Montesquieu lui-même.

Il a été aussi un très beau caractère. Après une jeunesse orageuse et un peu libertine, dans les deux sens du mot, et d'assez longs voyages en France, en Angleterre et en Italie, il se range, se fixe à Montbard et ne vit plus dès lors que pour la science. Il en explore d'abord les principales dépendances avant de se spécialiser dans l'histoire naturelle. Puis, sa voie trouvée, en 1739, il se consacre tout entier à son œuvre, fuyant le monde, fuyant Paris, indifférent aux critiques, réduisant au strict indispensable ses obligations de société, qu'il remplit d'ailleurs avec une scrupuleuse exactitude, père excellent, époux très tendre,

ami admirable : un bon géant, généreux, discret, bienfaisant, « corps d'un athlète et âme d'un sage », comme disait Voltaire un jour de justice, d'un sage bien équilibré, comme on l'était au siècle précédent, et auquel il n'a peut-être manqué qu'un peu d'idéalisme moral et d'inquiétude intime.

Ce grand laborieux se calomniait un peu lui-même quand il disait : « J'ai passé cinquante ans à mon bureau. » Il aurait dû ajouter : « Et à mon laboratoire. » Car il a non seulement beaucoup lu et beaucoup écrit, il a aussi beaucoup observé et beaucoup expérimenté. C'est un savant qui pense, mais c'est un véritable savant, consciencieux, méthodique, et dont les généralisations les plus hardies ont des faits pour point de départ. Son œuvre scientifique a vieilli, comme toutes les œuvres de science qui, par leur nature même, sont assez vite démodées ; mais, pour l'époque, elle était de grande valeur et de haute portée, et il s'en faut que, même aujourd'hui, elle soit morte tout entière. Buffon a magistralement résumé, condensé, exposé, interprété les résultats acquis de la science de son temps ; il y a joint ses propres observations, découvertes et hypothèses, bref, tout un apport personnel qui reste considérable ; enfin, dépassant l'expérience acquise, anticipant sur les recherches de l'avenir, il s'est élevé jusqu'à des vues d'ensemble nécessairement un peu conjecturales, mais qui, plus d'une fois, se sont trouvées confirmées par des observations ultérieures. L'*Histoire naturelle* est ainsi toute pleine d'ingénieux, de curieux pressentiments ; et, par exemple, on sait que les théoriciens de l'évolutionisme contemporain ont eu dans Buffon le plus sagace des précurseurs. Bien d'autres idées actuelles ont été entrevues et formulées par lui.

C'est que Buffon, encore une fois, n'est pas un savant qui se contente de savoir ; il a pensé sa science. De son œuvre scientifique se dégage toute une philosophie qui, à certains égards, rejoint celle de ses principaux contemporains, mais qui,

à d'autres, s'y oppose assez fortement. Il croit à la raison, au progrès, à la science. Mais la science qu'il prône n'est pas la science mathématique du géomètre d'Alembert ; c'est la science biologique, science de fait et d'observation qui suggère non pas la construction abstraite du monde, mais la soumission à l'objet, l'étude patiente et l'intelligence du réel, avant tout effort de correction ou de réforme. Et de même, la « nature » dont il s'est fait l'historien et l'apologiste n'est pas celle qu'ont célébrée Diderot et les Encyclopédistes, et Voltaire lui-même. Ces derniers, plus ou moins résolument, expliquent le supérieur par l'inférieur, la pensée par la matière, l'âme par le corps, et ils absorbent l'homme dans la nature. Rien de tel chez Buffon. Celui-ci a reculé jusqu'à l'infini, dans le temps et dans l'espace, les bornes de la nature, mais sans jamais cesser de faire de l'homme un être, « une classe à part » dans la nature ainsi agrandie. La terre n'est plus le centre du monde, mais l'homme est toujours dans la nature comme un empire dans un empire, dominant par sa pensée tout l'univers matériel, à ce titre capable de progrès, mais de progrès, — et en ceci, Buffon s'oppose très nettement à Rousseau, qui, par ailleurs, lui doit tant, — de progrès qui ne sont réalisables que dans et par la société. Buffon n'a pas eu moins profondément que Montesquieu le respect et le culte même de l'institution sociale.

Cette conception hautement spiritualiste de la nature et de l'homme n'est pas nécessairement chrétienne ; mais elle n'a rien non plus qui contredise essentiellement le christianisme ; et, en dépit de ses démêlés avec la Sorbonne, on conçoit très bien que Buffon n'ait pas rompu, même extérieurement, avec la tradition de sa famille et de son pays. « Il vécut en chrétien et travailla en philosophe », a dit de lui Fustel de Coulanges, et il n'a jamais éprouvé le besoin de supprimer l'un des deux « ordres » au profit de l'autre. Qui sait même s'il n'a pas entrevu entre eux des possibilités, même théoriques, d'accord, qui ne

devaient se formuler un peu nettement que plus d'un siècle après lui ? Certaines pages, d'ailleurs admirables, des *Époques de la nature* semblent bien postuler la réconciliation finale de la science et de la religion, en des termes qui ne surprendraient pas sous la plume des plus hauts penseurs d'aujourd'hui (1). En tout cas, Buffon détestait l'impiété, et, ni par sa vie, ni même par son œuvre, dans ses parties les plus libres et les plus hardies, il n'a donné à personne le droit de le compter parmi les adversaires du christianisme. « Il respectait la religion, nous dit son frère, et il en remplissait toutes les pratiques, dont il devait l'exemple. » Et nous savons d'autre part que, dans ses dernières années, il ne pouvait assister à la messe sans pleurer. Voltaire, qui appelait la grand messe « l'opéra du pauvre », aurait pu comprendre, mais il aurait sans doute mieux aimé railler ces élans de sensibilité religieuse : il n'a pas pardonné à Buffon de ne s'être point laissé enrôler dans la croisade contre « l'infâme ».

VI. — RÉSULTATS GÉNÉRAUX DE LA PROPAGANDE VOLTAIRIENNE ET ENCYCLOPÉDIQUE

Les résultats de cette croisade sont indéniables, mais il ne faut pas, comme on l'a fait quelquefois, s'en exagérer l'importance. En recueillant et en groupant certains témoignages, on ferait aisément croire que l'incrédulité a emporté toutes les barrières que l'antique sagesse avait opposées au débordement des instincts. Ce serait là une assez forte illusion. Les croyances séculaires, appuyées aux institutions et aux mœurs, ne s'effondrent pas en un jour, ni même en quelques années. Pour quelques abbés sceptiques, combien de bons et même d'excellents prêtres, restés profondément et humblement croyants ! Et pour un certain nombre de nobles ou de bourgeois, gagnés aux idées nouvelles, combien, surtout dans les provinces, de familles

fermement et même étroitement attachées aux traditions d'autrefois !

Et cela certes ne veut pas dire que la propagande philosophique ait été inactive et inefficace. Par mille voies occultes les livres prohibés pénétraient en France, s'insinuaient dans les milieux les plus divers. Nous ne pouvons que soupçonner, mais différents faits nous permettent d'affirmer que la franc-maçonnerie, qui commençait à devenir très puissante, s'employa ardemment à leur diffusion. Quand, en 1778, Voltaire, reçu en grande pompe à la loge des Neuf-Sœurs, y vint baiser le tablier du « frère » Helvétius, il payait, par ce geste symbolique, une vieille dette de gratitude. On ne saurait évaluer, même approximativement, le nombre de petits papiers qui, vingt années durant, s'envolèrent des officines de Ferney ou d'une foule de presses clandestines, françaises ou étrangères, et qui, distribués par des mains vigilantes, se répandirent par le monde. Sans parler des éditions séparées et des contrefaçons, qui sont légion, des principaux ouvrages de Voltaire, on compte, entre 1740 et 1778, jusqu'à dix-neuf recueils de ses œuvres. Par ce simple chiffre précis, on peut entrevoir quel nombre considérable de lecteurs ont été touchés, sinon entamés, par la pensée voltairienne.

Le succès de l'*Encyclopédie* n'a pas été moins significatif. Le prix de la souscription à ces gros in-folios était de 980 livres, et il y eut 4 300 souscripteurs. Dans les catalogues de cinq cents bibliothèques du XVIII^e siècle, M. Mornet a rencontré quatre-vingt-deux fois l'*Encyclopédie*. On connaît jusqu'à sept éditions ou contrefaçons de l'ouvrage, deux en Italie, à Livourne et à Lucques, trois en Suisse, à Genève, Lausanne et Yverdon. En 1769, on publiait à Genève, en cinq petits volumes in-18, un *Esprit de l'Encyclopédie*, « ou choix des articles les plus curieux, les plus agréables, les plus piquants, les plus philosophiques de ce grand Dictionnaire », et ce « choix » se rééditait. En 1756,

un certain Pierre Rousseau, de Toulouse, fondait un *Journal encyclopédique* qui vécut sept ans et trouva de nombreux lecteurs. Et la propagande du parti ne se bornait pas à la France : nous savons en particulier qu'elle s'exerça vigoureusement en Belgique. Partout où l'on parlait français, l'*Encyclopédie*, sous une forme ou sous une autre, s'efforçait de pénétrer.

Assurément, tous ceux qui souscrivaient à l'*Encyclopédie* n'en faisaient pas leur lecture quotidienne et surtout n'en adoptaient pas nécessairement les idées. A son fils qui lui demandait s'il devait en faire l'acquisition, Chesterfield écrivait : « Vous l'achèterez, mon fils, et vous vous assoirez dessus pour lire *Candide* », — *Candide*, dont on fit quarante-trois éditions en un quart de siècle. Combien de souscripteurs ont dû suivre le conseil de Chesterfield ! Mais que les livres de Voltaire et des Encyclopédistes, dans les milieux où ils pénétraient, aient agi, beaucoup agi, c'est ce qui n'est point contestable. Il est d'ailleurs assez difficile de démêler exactement leur action qui, en bien des cas, dut se confondre avec les mille influences secrètes qui déterminent les états d'esprit individuels. Il arrive pourtant parfois qu'on puisse la saisir sur le vif. Voici, par exemple, Delphine de Sabran, marquise de Custine, la future maîtresse de Chateaubriand. Elle a vingt et un ans en 1791. Un jour d'ennui, elle est entrée dans la chambre de son frère, et elle avise un livre « d'une physionomie étrange », le *Système de la nature*, du baron d'Holbach : « Une volonté secrète me force à l'ouvrir, écrit-elle. Je le parcours, et mon intérêt augmente, ma curiosité est à son comble, j'emporte mon livre et je le dévore. Ma passion est sans bornes, je ne peux plus m'en séparer ; il est très abstrait, mais *il m'intéresse à un point incroyable*... Il est bien dangereux, il est tout matérialisme, il me désole, j'en deviendrai folle... Je suis la plus malheureuse personne du monde de voir détruire toutes mes belles espérances de l'immortalité. Je suis déjà dans le néant,

je ne prise plus la vie, depuis que je vois que nous ne sommes que des machines organisées (1)... » Il est vraisemblable que le cas de M^{me} de Custine n'a pas dû être isolé.

Ce qui n'est pas douteux, c'est que, sous l'influence des livres philosophiques, dans les milieux où on lit et où l'on se pique de « penser », — cette élite ne formait, dans l'ancienne France, qu'une assez mince minorité, — un nouvel état d'esprit tend à se substituer à celui qui régnait vers la fin du siècle précédent. État d'esprit qui n'est pas toujours très arrêté, et qui, en dehors de certaines négations, ne se cristallise pas le plus souvent en formules très nettes, mais qui, pour n'être pas rigide et systématique, n'en est pas moins fort répandu. Incrédulité religieuse, rationalisme, sensualisme, religion de la science, vagues aspirations métaphysiques qui vont d'un sec et froid déisme à un matérialisme brutal, croyance au progrès indéfini, négation de la morale que l'on ramène à la législation : ces principaux articles du credo voltairien et encyclopédique ne sont pas également acceptés par toutes les consciences qui rejettent alors le joug des antiques disciplines ; mais, plus ou moins nettement, plus ou moins complètement, c'est bien à cette philosophie nouvelle qu'elles se rattachent.

Toutes, d'ailleurs, ont ceci en propre qu'elles ont été touchées à fond et desséchées par le voltairianisme. Le voltairianisme est la forme supérieure de l'irréligion française. Le voltairianisme existait chez nous bien avant Voltaire : Voltaire n'a fait que l'exprimer avec une force, un éclat, une continuité et une maîtrise incomparables. Cette disposition d'esprit qui consiste à rire avant de comprendre, et pour se dispenser de comprendre, à trancher par une plaisanterie les questions les plus sérieuses, à nier effrontément tout ce qui dépasse la courte expérience individuelle, à rabaisser jusqu'à son niveau les grands sentiments et les hautes idées, à se défier de toute autorité et de toute supériorité, à ériger toutes ses fantaisies et ses ignorances en

règle universelle, à douter de tout, sauf de son infaillibilité personnelle, à dauber sur la religion, sur les moines, sur les prêtres, cette disposition-là, nous la retrouvons au cours de toute notre histoire nationale et dans toute notre littérature : les fabliaux, le *Roman du Renart*, Rabelais, la *Satire Ménippée*, Molière, La Fontaine sont tout pleins de cet esprit-là. Gaulois et bourgeois dans l'âme, Voltaire a hérité de cette tradition ; il a cultivé jalousement ces parties basses de l'esprit français ; il s'en est fait une arme contre tout ce qui gênait son ambition ou comprimait son instinct ; il y a joint sa grâce, sa verve et sa flamme. La raillerie corrosive, l'ironie destructrice, l'irrespect systématique sont devenus, grâce à lui, des marques de liberté et de supériorité d'esprit. Il a porté à sa perfection « l'art de décroire ». Il est parti en guerre contre les « puissances trompeuses », et il n'a pas vu qu'elles n'étaient que les nécessaires et fécondes puissances d'intuition. « Le cœur, disait Pascal, a ses raisons que la raison ne connaît pas. » Voltaire a voulu ignorer ces raisons du cœur ; il n'a connu que les raisons de l'esprit, ou plutôt que les raisons de son propre esprit (1). Il n'a pas vu qu'il desséchait les âmes et qu'il appauvissait la vie. Il n'a pas vu qu'il tarissait les sources vives où s'alimentent non seulement la religion, mais l'art, l'amour et la pensée. L'homme est ainsi fait qu'il ne se réalise pleinement que par le cœur. Pour avoir nié cette vérité d'évidence, pour avoir fait partager ses négations à un grand nombre d'esprits, Voltaire a puissamment agi sur son temps, mais il a accumulé les ruines.

La négation voltairienne n'est pas le seul point fixe où les diverses tendances de la philosophie du XVIII^e siècle se raccordent et se rejoignent. Plus nette chez les uns, plus voilée chez les autres, une même idée positive anime et soutient, dans leur lutte contre la tradition, et Voltaire et les Encyclopédistes et tous leurs obscurs disciples : c'est celle de la *Nature*, dont ils sont tous de fervents apologistes. Issue de l'antiquité païenne,

combattue énergiquement par le christianisme naissant, tenue vigoureusement en échec durant tout le moyen-âge, cette idée avait reparu triomphale à l'époque de la Renaissance, et, à demi acceptée par le catholicisme, elle avait failli emporter tous les freins sociaux et moraux que quinze siècles de vie chrétienne avaient forgés pour s'opposer au débordement de l'instinct. C'est contre cette redoutable menace que s'était dressée la Réforme. Sentant fléchir l'idée chrétienne, craignant un retour offensif du paganisme antique, les réformateurs ont réagi, non sans quelque excès de rigorisme, contre les dangers que cette brusque explosion de naturalisme faisait courir à la religion et à la morale. Même dans les pays où ils ont été matériellement vaincus, ils ont eu idéalement gain de cause. Le catholicisme s'est ressaisi à son tour ; il a repris, continué, avec plus de modération, l'œuvre de la Réforme : sans raideur, avec un admirable sens de l'opportunité et de l'équilibre, il a adapté l'ancien idéal aux besoins nouveaux des esprits et des âmes. Le naturalisme, provisoirement abattu, a dû, pour subsister, disparaître de la scène, vivre sous terre, dans l'attente de jours meilleurs. Ces jours meilleurs ont lui au XVIII^e siècle. Favorisée par mille circonstances, l'idée naturaliste a reparu, plus audacieuse que jamais, plus sèche d'ailleurs, plus abstraite et moins poétique qu'au XVI^e siècle. Comme au XVI^e siècle, mais avec des moyens nouveaux, elle a repris la lutte à mort contre l'idée chrétienne. Le christianisme s'est défendu pied à pied, mais avec plus de bon vouloir que de hardiesse et de succès ; et il était visible que chaque jour il perdait du terrain et des âmes.

Et voici qu'au moment même où de toutes parts on prophétise sa mort prochaine, où ses adversaires s'apprêtent à lui donner le coup de grâce, du côté où on l'attendait le moins, un homme va se lever pour le défendre. Des rangs des philosophes, un philosophe, mais né protestant, et qui, dans son

fond, l'est resté toujours, va surgir pour combattre la philosophie et secourir la religion traditionnelle. De nouveau, comme au xvi^e siècle, pour sauver l'idée chrétienne, et la civilisation en péril, contre l'esprit de la Renaissance va se dresser l'esprit de la Réforme.

CHAPITRE III

LA TROISIÈME ÉTAPE DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

JEAN-JACQUES ROUSSEAU ET SON ÉCOLE

UNE imagination sensuelle, invinciblement romanesque, qui n'a jamais pu s'accommoder du réel et qui, à chaque instant, s'en évade par d'interminables rêveries; un tempérament voluptueux que paralyse et excite tout ensemble une extrême timidité physique; une sensibilité ardente, inquiète, malade, qu'un rien exaspère et qui a fini par dégénérer en folie véritable; une intelligence assez vive et compréhensive, profonde même, mais incapable de logique et de pensée abstraite, et qui n'accueille les idées qu'en les transformant en émotions; un manque absolu de volonté qui se traduit par le décousu de l'existence et l'asservissement aux pires tyrannies de la chair; des aspirations idéalistes, des velléités de moralité, même de vifs désirs de pureté qui s'allient étrangement au plus grossier cynisme de la pensée et des mœurs; de fâcheuses habitudes traversées d'élans mystiques; un grand fonds de candeur, de simplicité, de sincérité et de bonté parmi tout cela, et des coins de nature aimable et charmante; un orgueil ombrageux et farouche de plébéen et d'autodidacte que sont venus renforcer l'individualisme protestant et la raideur genevoise, et qui s'exprime avec une brutalité naïve d'enfant impulsif et mal élevé: bref, « une âme écorchée », selon le mot du marquis de Mirabeau, une pauvre âme trouble et même fangeuse de poète malade, mais qui, au

total et au fond, valait mieux que sa triste vie : tel était ce Jean-Jacques qui allait, de fond en comble, renouveler la pensée française, et dont Émile Faguet a pu dire : « Nul homme, depuis les derniers fondateurs de religion, n'a été plus que lui créateur d'états d'esprit. »

I. — LA RELIGION DE ROUSSEAU AVANT ROUSSEAU

Les pensées les plus originales procèdent toujours par quelque endroit de la pensée d'autrui. Rousseau n'a pas fait exception à la règle, et ses conceptions religieuses avaient trouvé avant lui d'assez nombreux interprètes.

Partout où elle avait triomphé, la Réforme, à ses débuts, avait abouti à un dogmatisme plus rigide et plus fermé, à une orthodoxie plus étroite que le catholicisme. Mais bien vite la logique avait repris ses droits ; le principe intérieur du libre examen, qui est l'âme même du protestantisme, avait agi : l'unité originelle s'était brisée ; des Églises rivales s'étaient constituées ; à l'intérieur même de chaque Église, des sectes s'étaient multipliées, et un Bossuet avait beau jeu à dénoncer et à dénombrer les « variations » des Églises protestantes.

Par une conséquence toute naturelle de cette pulvérisation des doctrines et des consciences, rien n'était plus malaisé, on le conçoit, que de maintenir, au sein du protestantisme, la parfaite intégralité de la croyance religieuse. En fait, — et l'œuvre de Bayle est, à cet égard, un symbole, — c'est surtout dans les milieux protestants que le « libertinage » fit d'abord ses ravages. En ratiocinant sur le dogme, on en venait à le dépouiller de toute sa substance mystique, à le convertir en une simple philosophie. En disputant sur la tradition, on en venait à légitimer toutes les expériences religieuses individuelles, à proclamer l'infailibilité du sens intime. Au nom du libre examen, on affranchissait les intelligences du joug des mys-

tères et on les acheminait au vulgaire déisme ; on libérait les sensibilités du contrôle de l'autorité collective et on les livrait à toutes les excentricités du mysticisme indépendant. Et toutes ces déviations de la pensée des premiers Réformateurs continuaient à s'abriter sous l'étiquette chrétienne.

En France, en Allemagne, en Hollande, en Suède, en Suisse, en Angleterre, partout où s'est implanté le protestantisme, il évolue dans cette double direction : philosophisme et piétisme sont les deux pôles magnétiques vers lesquels, en se développant, il s'oriente, d'une façon presque irrésistible. Plus que les autres centres de la Réforme, Genève, la « Ville-Église » de Calvin, avait, en se raidissant, longtemps résisté à ce mouvement qui, de proche en proche, l'eût amenée à se renier elle-même (1). Chez elle et hors de chez elle, elle veillait jalousement à ce que la pure et dure doctrine calvinienne de la prédestination et de la grâce ne subit aucune atteinte. Elle envoie en 1618 au synode de Dordrecht deux de ses ministres, Jean Diodati et Théodore Tronchin, et, par leur intermédiaire, elle obtient la condamnation de l'arminianisme. C'est Arménius encore qu'elle poursuit, en 1620, au synode d'Alais, par la voix de Turretini, et en 1636, en condamnant un docte théologien de Saumur, le pasteur Moïse Amyraut. Mais, en dépit des condamnations et des formulaires, les idées suivaient leur cours souterrain, et Genève elle-même devait s'ouvrir à l'esprit nouveau. Ce fut là surtout, au début du XVIII^e siècle, l'œuvre de Jean-Alphonse Turretini. Il avait beaucoup voyagé, s'était frotté à beaucoup d'esprits différents du sien et, à leur contact, s'était un peu dépouillé de l'intransigeance dogmatique dont on avait nourri sa jeunesse. Très sérieusement chrétien d'ailleurs, toujours prêt à déclamer contre le « papisme », contre « l'affreux tribunal de l'Inquisition », il rêvait d'une sorte d'union des Églises protestantes dont Genève eût été le centre commun. Tout cela l'avait amené à simplifier, à adoucir la

théologie calvinienne, à repousser les « dogmes abstraits et stériles ». « La religion, disait-il, est moins une doctrine qu'une règle de vie. » « La tâche du théologien, disait-il encore, doit ressembler à celle du sculpteur, *qui retranche* et n'ajoute rien au bloc qu'on lui met entre les mains. » De retranchement en retranchement, il s'aventurait, à son insu, jusqu'au seuil du déisme.

Ces leçons avaient porté leurs fruits. De nouvelles générations de pasteurs se lèvent, qui feront bon accueil à la « religion naturelle », et fuyant prudemment « deux extrémités également dangereuses, la superstition et l'impiété », fulmineront contre « l'intolérance », entreront en relations avec Voltaire, avec Rousseau, liront Bayle que, dès 1715, on a réimprimé à Genève, rêveront même de collaborer à l'*Encyclopédie*. C'est Jacob Vernet, le disciple et l'éditeur de Turretini ; c'est Vernes, l'aimable arrangeur du catéchisme d'Osterwald ; c'est Moulou, le libéral ami de Rousseau. Croyants sans doute, ils le sont encore, ou ils croient l'être ; mais si Calvin avait pu revenir au monde, aurait-il reconnu le *credo* qu'il leur avait légué ?

Il ne l'aurait pas reconnu davantage dans les écrits de deux mystiques qui firent un certain nombre de recrues à Genève, et dont Jean-Jacques s'est souvent inspiré : Bénédict de Muralt et Marie Huber. Le premier est un ennemi personnel de la raison et de la science ; il ne se fie qu'à la conscience, « instinct divin », — c'est le titre d'un de ses livres, — et cet instinct le conduit à assimiler la religion naturelle au christianisme, qu'il définit, en propres termes, « un déisme tourné vers Jésus ». Dans un livre dont le titre est, à lui seul, tout un programme, — *Lettres sur la religion essentielle à l'homme, dégagée de ce qui n'en est que l'accessoire*, — Marie Huber, tout en proclamant sa foi au « divin Jésus », déclarait que « la voix de l'Évangile et celle de la nature ne sont qu'une seule et même voix », que « la religion naturelle et la religion révélée se réduisent à une seule et même religion », et elle réduisait elle-même « l'essence du christia-

nisme », comme Harnack dira plus tard, à ces simples articles : « Un Dieu, une Providence, un autre monde. » Et voilà sans doute une religion bien simplifiée.

Une religion très simplifiée, en effet, qui, de plus en plus, tend à se confondre avec la religion dite « naturelle », et qui s'obstine à se dire chrétienne, tout en se maintenant dans un état d'hostilité violente à l'égard du « papisme » ; une religion qui, pour le fond des choses, ne diffère pas beaucoup du sec déisme voltairien, mais qui en diffère totalement pour le *ton*, ce qui est énorme, et qui, s'adressant moins à l'intelligence qu'à la sensibilité, à la raison qu'à la conscience, rendant à sa manière « Dieu sensible au cœur », peut aisément donner le change sur ses insuffisances et ses lacunes : voilà ce qu'aux environs de 1750, le protestantisme en général, et le protestantisme genevois en particulier, était déjà ou tendait à être : un parfait socinianisme, déclarait d'Alembert, renseigné et excité par Voltaire. Avait-il entièrement tort ?

II. — LES ORIGINES PERSONNELLES DE LA PENSÉE RELIGIEUSE DE ROUSSEAU

Nous ne subissons tous que les influences que nous sommes comme prédestinés à subir, et les idées n'agissent sur les âmes que dans la mesure où les âmes, par leur nature propre ou par la vie, sont inclinées à les accueillir.

Rousseau, lui, est par nature une âme religieuse. Deux siècles d'hérédité protestante lui ont mis au cœur le besoin de croire, de prier, d'adorer. Il tient cette disposition foncière de ses ancêtres, qui n'ont pas vécu en vain de si longues années dans la rude et mystique cité de Calvin ; son père lui-même, le léger et fantasque Isaac Rousseau, en dépit de ses incartades, était resté « chrétien dans l'intérieur ». Jean-Jacques est de ceux que la réalité visible et présente ne saurait satisfaire, qui

se sentent entourés et baignés de mystère, qui, par delà les apparences sensibles, cherchent obscurément à atteindre une réalité plus profonde et impérissable. Rien n'est plus opposé à l'attitude de Voltaire, si prompt à « rejeter » ce qu'il ne peut « comprendre », à considérer comme « ridicule » tout ce qui dépasse sa courte intelligence, à railler, mépriser ou nier tout ce qui ne tombe pas sous les prises de ses sens ou de sa fragile raison. Voltaire est né incrédule ; Rousseau est né croyant.

Mais ce croyant, tout humble de cœur qu'il soit, n'est pas disposé, par hérédité ou par nature, à accepter en bloc et sans discussion une tradition religieuse qui, du dehors, voudrait s'imposer à lui. L'individualisme protestant agit en lui, à la façon d'un ferment : il discute, il critique, il choisit : de tout l'ensemble des dogmes il ne retiendra que ce qu'il jugera décidément conforme à sa « conscience » ou à sa nature morale. Peu porté à prendre les choses par leur côté abstrait, enclin à une sorte de paresse intellectuelle, ce n'est point par son aspect théologique que la religion le séduira. Homme de sensibilité et d'imagination, rêveur profondément épris de la nature, la religion sera surtout pour lui un beau poème sentimental. Et comme, malgré ses misères et ses souillures, un certain désir atavique de moralité subsistera toujours en lui, la religion lui donnera aussi l'illusion de s'élever, au moins par ses aspirations, à cet ordre supérieur dont la nostalgie ne cessera de le poursuivre.

Il arrive souvent que la vie refoule et paralyse nos dispositions intimes. Celles de Jean-Jacques ont pu se donner assez libre cours. Son existence aventureuse lui a rarement fait sentir la nécessité d'une règle, et il a pu se développer sans contrainte, en dehors de cadres sociaux bien définis. Les expériences qu'il a faites, les milieux qu'il a successivement traversés, les influences qui se sont exercées sur lui, tout cela, au total, bien loin de les contrarier, allait dans le sens de ses propres

tendances. Son éducation calviniste l'a initié à une religion sincère, sérieuse, à laquelle il adhérera pleinement, qui déposera, si l'on peut dire, dans son âme, un fond d'impressions, d'émotions et de convictions « qui ne l'ont jamais tout à fait abandonné », mais dont la rigidité et la sécheresse heurtaient aussi sa jeune sensibilité et son impatience de toute discipline. Converti au « papisme », auquel, pendant plus de quinze ans, il restera « sincèrement attaché », il ne s'est pas senti trop dépaysé dans cette « nouvelle religion » ; sa nature aimante et « sensible » semble y avoir trouvé les satisfactions qui lui manquaient jusqu'alors. Très cajolé par tous les prêtres qui fréquentent chez « maman », il perdra à leur contact quelques-uns des préjugés anticatholiques qu'il avait emportés de Genève. Dans l'aimable compagnie et à l'école de la quêtiste M^{me} de Warens, il s'habitua trop aisément à associer à la préoccupation religieuse des émotions plus profanes ; les plus sombres dogmes calvinistes, l'idée du péché originel, et même du péché tout court, celle de la damnation finiront par s'estomper dans cette conscience juvénile, pour faire place à l'idée plus « consolante » de la bonté de la nature, et à une interprétation beaucoup trop libre de la doctrine protestante suivant laquelle la foi seule justifie sans les œuvres. Et de tous ces éléments divers va se former un état d'esprit qui s'est assez bien traduit dans deux prières, composées vraisemblablement aux Charmettes, vers 1738 ou 1739, et que nous ne connaissons au complet que depuis vingt ans (1).

Mais, ô Dieu du ciel, s'écriait Rousseau dans l'une d'elles, si votre puissance est infinie, votre divine bonté ne l'est pas moins. O mon Père, *mon cœur se plaît* à méditer sur la grandeur de vos bienfaits ; il y trouve mille sources intarissables de zèle et de bénédictions... Vous avez attaché des douceurs à mon sort sur cette terre, *et en exposant devant mes yeux le spectacle touchant et magnifique de ce vaste univers*, vous n'avez pas dédaigné d'en destiner une grande

partie à ma commodité et à mes plaisirs. O sublime bienfaiteur, vos bienfaits sont infinis comme vous ; *vous êtes le Roi de la nature*, mais vous êtes le Père des humains. Quels cœurs s'enflammeront assez pour vous témoigner un amour et une reconnaissance dignes de vos bontés ?

A cet hymne de gratitude et d'amour, qui n'a rien de très spécifiquement catholique, ni même de chrétien, puisque le nom et la pensée même du Christ en sont absents, on ne saurait du moins refuser l'accent religieux. Ces élans un peu vagues, mais chaleureux, vers un Dieu infiniment bon sont, à n'en point douter, d'un vrai croyant. La foi qu'ils expriment manque de précision, mais non point de sincérité ; elle est plus sentimentale qu'intellectuelle, et peut-être subirait-elle difficilement l'assaut d'une pensée adverse robuste et aguerrie ; mais on n'en peut contester ni la vivacité, ni même la profondeur.

Ces assauts des pensées adverses, Jean-Jacques les subira quand, en 1744, installé à Paris, il fréquentera les milieux d'hommes de lettres et se liera avec Helvétius, d'Holbach, Raynal et surtout Diderot. Celui-ci, dont il a fait son « Aristarque », lui prodiguera ses truculentes leçons de cynisme et de philosophie et exercera sur lui une profonde influence. Il l'a encouragé dans son culte de la nature, et il l'a promptement détaché, non pas de toute préoccupation religieuse ou même chrétienne, mais en tout cas des habitudes et des croyances proprement catholiques. De sorte que peu à peu, par un curieux détour, Rousseau en revenait à un état d'esprit assez voisin de celui qui était le sien au moment de sa conversion au « papisme » : un protestantisme très libre et très adouci, indulgent à la nature humaine, dégagé de ses dogmes les plus âpres, voilà, semble-t-il, la forme religieuse qui eût été la plus conforme à ses aspirations d'alors.

Les choses en étaient là quand, au mois d'octobre 1749, sur la route de Vincennes, Rousseau eut la « révélation » qui devait

décider de sa vie et de son œuvre. A son insu peut-être, par ses deux premiers *Discours*, il rompait en visière avec le parti des « philosophes » : ses diatribes contre les lettres, les sciences et les arts, contre la civilisation elle-même n'étaient point du goût de ces raffinés, et il avait une façon de mêler à l'apologie de la « nature » celle de la religion qui devait leur paraître singulièrement suspecte. Entre temps, le « citoyen de Genève » s'était réconcilié avec sa patrie, avait adjuré son catholicisme entre les mains des pasteurs genevois et avait été admis à la communion. La *Lettre à d'Alembert*, qui est une défense de Genève et des Églises protestantes, vint consommer la rupture : Jean-Jacques est dès lors considéré par la secte encyclopédique comme un faux frère, comme un renégat, dont le nouveau « fanatisme » brûle sans pudeur tout ce qu'il avait naguère adoré. En fait, il est parfaitement exact que Rousseau, ayant enfin pris conscience de sa vraie pensée, est pour Voltaire et les Encyclopédistes un ennemi déclaré, qu'il s'oppose violemment à eux sur presque toutes les questions, en particulier sur la capitale question religieuse. Mais il n'est pas moins vrai qu'il a accueilli et fait siennes quelques-unes de leurs objections ; que, d'autre part, sa « religion » est fort loin d'être aussi orthodoxe qu'il semble parfois le croire, et qu'à Genève même elle sera bientôt très âprement discutée. La vérité est que son néo-protestantisme s'est très fortement inspiré des écrits ou des tendances de certains protestants d'avant-garde dont la foi avait évolué comme la sienne ; que tous les milieux qu'il a traversés et beaucoup des livres qu'il a lus ont laissé sur lui leur marque, le pasteur Lamercier comme M^{me} de Warens, Diderot comme Jacob Vernet, Fénelon comme Pascal, Abauzit (1) et Clarke comme Marie Huber. Très personnelle assurément, mais, dans son fond, assez peu originale, sa religion s'est peu à peu composée de tous les apports que ses réflexions, ses lectures et ses expériences de la vie lui ont successivement fournis.

III. — LES NÉGATIONS RELIGIEUSES DE ROUSSEAU

C'est dans l'*Émile*, on le sait, que Rousseau a exposé, sous une forme systématique, — aussi systématique tout au moins que le comportait sa nature d'esprit, — la conception religieuse à laquelle il avait finalement abouti. Quelque intérêt que présentent à cet égard des œuvres telles que la *Lettre à d'Alembert*, le *Contrat social*, surtout la *Nouvelle Héloïse*, qui n'est guère qu'un roman apologétique, c'est par l'*Émile*, plus précisément encore, c'est par cette partie de l'*Émile* qui s'intitule la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, que Rousseau a le plus agi sur la pensée et la sensibilité religieuses de ses contemporains, et, pour définir sa propre pensée, c'est surtout à la *Profession de foi* qu'il faut avoir recours.

Ce qu'il y a peut-être de plus net dans le *credo* de Rousseau, ce sont ses négations. Ce mystique est bien de son siècle : à beaucoup d'égards, il est resté un rationaliste. Il raisonne, il discute, il argumente. Il n'a pas cessé d'être un fils de la raisonneuse Genève ; il n'a pas traversé en vain les milieux philosophiques, entendu formuler contre les « dogmes cruels » mille objections spécieuses qu'il a souvent accueillies et définitivement acceptées. En fidèle disciple de Calvin, il use largement de son droit de libre examen, et sur bien des points où Calvin, moins libéral pour autrui qu'il ne l'était pour soi-même, eût voulu imposer d'autorité ses propres solutions. Très déterminé, selon le précepte cartésien, à « ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'il ne la connût évidemment être telle », il passe au crible de sa raison toutes les idées que professent les croyants ou incroyants des diverses écoles et rejette assez durement celles qui lui paraissent insuffisamment fondées ou illusoires. Et ainsi, par ses négations, il s'oppose tout

à la fois aux philosophes, aux protestants, du moins à la majorité des protestants de son temps, et aux catholiques.

C'est incontestablement des philosophes qu'il se sent le plus éloigné : il ne leur pardonnera pas d'avoir failli l'enrôler dans leur camp. « Je vivais alors, a-t-il écrit dans les *Rêveries*, avec des philosophes modernes qui ne ressemblaient guère aux anciens. Au lieu de lever mes doutes et de fixer mes irrésolutions, ils avaient ébranlé toutes les certitudes que je croyais avoir sur les points qu'il m'importait le plus de connaître. Car, ardents missionnaires d'athéisme et très impérieux dogmatiques, ils n'enduraient point sans colère que, sur quelque point que ce pût être, on osât penser autrement qu'eux... Ils ne m'avaient point persuadé, mais ils m'avaient inquiété. Leurs arguments m'avaient ébranlé sans m'avoir convaincu. » Il ne cessera de leur reprocher leur athéisme, ou tout au moins leur matérialisme, leur scepticisme, leur dogmatisme destructeur. Déiste comme lui, Voltaire ne trouvera pas beaucoup plus grâce devant lui : son ironie, sa sécheresse intellectuelle, son irrégion foncière sont choses que Rousseau ne peut souffrir : et le *Dictionnaire philosophique* n'aura pas de critique plus sévère que l'auteur de l'*Émile*.

Si la « raison » de Jean-Jacques n'est pas précisément celle de Voltaire et des Encyclopédistes, elle l'écarte aussi de bon nombre de ses coreligionnaires. Ceux-ci, nous l'avons déjà indiqué, étaient partagés en deux écoles. Les uns, les plus nombreux, les plus puissants aussi, notamment à Genève, s'efforçaient de conserver pieusement, dans son esprit et dans sa lettre, la doctrine des premiers Réformateurs : leur orthodoxie, plus étroite, plus ombrageuse et plus « intolérante » que celle de Rome, s'alarmait de toute tentative d'innovation ou d'indépendance : ils auraient fait monter Michel Servet au bûcher ; ils ne firent pas brûler Rousseau ; mais ils brûlèrent son livre. Les autres s'étaient laissé entamer par l'esprit du siècle : de

l'âpre, précise et rigide croyance des ancêtres ils n'avaient plus gardé qu'une foi un peu chancelante à un idéal assez vague : en fait, le socinianisme les guettait, et ils étaient plus qu'à demi conquis au déisme. Même ceux d'entre eux qui eussent été tentés de trouver que Jean-Jacques allait un peu loin se seraient assez vite entendus avec lui. Mais avec les premiers, l'entente n'était point possible. A ces dogmatiques intransigeants Rousseau reproche avec vivacité leur singulière inconséquence. Car il a très bien vu que la Réforme n'est rien qu'un catholicisme honteux, si elle n'est pas avant tout le triomphe de « l'esprit particulier ». Calvin a donné l'exemple : il a introduit dans la tradition religieuse le principe du libre examen, de l'interprétation individuelle. En vain aurait-il voulu arrêter après lui l'évolution qu'il avait lui-même commencée, confisquer à son profit les forces d'imitation, d'obéissance et de discipline qu'il avait laissées intactes, reconstituer au bénéfice de sa propre doctrine un nouveau dogmatisme. C'est être fidèle, sinon à sa volonté, du moins à son esprit, que de suivre son exemple et de continuer son œuvre. Il n'y a pas de dogme privilégié : tous sont justiciables de la raison individuelle et de la libre critique. Guerre à ceux qui n'admettent pas qu'il faut « tolérer toutes les interprétations de la Bible, hors une, savoir celle qui ôte la liberté des interprétations ».

Et guerre donc au catholicisme, qui professe, selon la célèbre formule de Bossuet, que « l'hérétique est celui qui a une opinion ». Guerre d'abord au « dogme cruel de l'intolérance », à celui de l'enfer, à l'idée de damnation, au culte des saints, à toutes les « superstitions » que l'Église romaine impose ou encourage : le protestantisme a déjà fait justice de beaucoup d'entre elles ; il en reste d'autres à détruire. Mais il est surtout quelques points essentiels sur lesquels la raison de Jean-Jacques ne saurait accepter l'enseignement théologique. Pénétré comme il l'est de l'idée de la « bonté de la nature »,

il repousse énergiquement le « blasphème » du péché originel : cette « décourageante doctrine de nos durs théologiens » lui paraît attentatoire à la notion d'un « Dieu de miséricorde » ; et il est assez curieux que ce fils de la Réforme rejette aussi formellement le dogme qui a été comme la clef de voûte de la Réforme primitive (1). Sans nier d'une façon aussi absolue les prophéties, les miracles, la révélation, il y aperçoit tant de difficultés qu'il ne peut se résoudre à les admettre. Les miracles, selon lui, ne prouvent rien, que notre ignorance des secrets de la nature ; ils prouvent même le contraire de ce qu'on veut leur faire prouver : « Otez les miracles de l'Évangile, et toute la terre est aux pieds de Jésus-Christ. » Et quant à la révélation, il « voit tant de raisons solides pour et contre » elle, que, « ne sachant à quoi se déterminer », il consent bien à rester à son égard « dans un doute respectueux » ; il « rejette seulement l'obligation de la reconnaître, parce que cette obligation prétendue est incompatible avec la justice de Dieu ». Au fond, cela revient à rejeter la révélation elle-même, et, avec la révélation, « l'autorité de l'Église », et tous les dogmes, obscurs ou contradictoires, qui forment comme la substance doctrinale du catholicisme. Rousseau ici se fait l'écho des objections et des critiques qu'il a trouvées dans les livres publiés, — et même dans les manuscrits, — des philosophes. Et l'on conçoit que Voltaire, en lisant certaines pages de la *Profession*, les ait vivement approuvées, et ait même pu écrire en marge de l'une d'elles : « Tout ce discours se trouve mot à mot dans le poème de la *Religion naturelle* et dans l'*Épître à Uranie* (2). » Le patriarche de l'incrédulité s'y était très exactement reconnu.

IV. — LE CREDO DU VICAIRE SAVOYARD

Mais, à côté de ces pages négatives, il en est d'autres d'une inspiration fort différente, et qui devaient irriter profondément

Voltaire. Jean-Jacques ne détruit que pour reconstruire sur de plus solides fondements : ses doutes et ses négations sont, dans sa pensée, un acheminement à la foi. « Tant qu'il reste quelque bonne croyance parmi les hommes, écrit-il, il ne faut point troubler les âmes paisibles, ni alarmer la foi des simples par des difficultés qu'ils ne peuvent résoudre et qui les inquiètent sans les éclairer. Mais quand une fois tout est ébranlé, *on doit conserver le tronc aux dépens des branches* ; les consciences agitées, incertaines, presque éteintes ont besoin d'être affermies et réveillées ; et pour les rétablir sur la base des vérités éternelles, il faut achever d'arracher les piliers flottants, auxquels elles pensent tenir encore. »

Quelles sont donc ces « vérités éternelles », également éloignées des divers dogmatismes dont catholiques, protestants et philosophes se sont évertués à les obscurcir, et par quel moyen les atteindre ? Jean-Jacques n'est point un métaphysicien, à la manière de Descartes, qui voit dans l'évidence intellectuelle le sûr critérium d'une explication totale de l'univers. Il n'ambitionne pas de tout comprendre ; il se résigne à ignorer beaucoup de choses, il n'aspire qu'à savoir comment vivre. Estimant que « l'homme n'est point fait pour méditer, mais pour agir », il veut « borner ses recherches aux seules connaissances nécessaires au repos, à l'espoir et à la consolation de sa vie ». Et il s'est résolu à « admettre pour évidentes toutes celles auxquelles, *dans la sincérité de son cœur*, il ne pourrait refuser son consentement ; pour vraies toutes celles qui lui paraîtraient avoir une liaison nécessaire avec ces premières ; et de laisser toutes les autres dans l'incertitude, sans les rejeter, ni les admettre, et sans se tourmenter à les éclaircir, quand elles ne mènent à rien d'utile pour la pratique ». L'évidence dont parle ici Rousseau, et qui lui servira constamment de guide, ce n'est pas l'évidence purement rationnelle et intellectuelle d'un Descartes ; c'est surtout l'évidence du cœur, une sorte d'instinct

intérieur composé d'un peu de raison et de beaucoup de sensibilité et qui entraîne son adhésion à certaines idées plutôt qu'à d'autres, en les lui représentant non pas comme métaphysiquement vraies, mais comme pratiquement bonnes, consolantes et utiles. Il ne fait certes pas fi de la raison, mais il la subordonne. Il dirait volontiers comme Pascal que « tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment ». « Ainsi, écrira-t-il, ma règle de me livrer au sentiment plus qu'à la raison, est confirmée par la raison même (1). »

A la lumière donc du « sentiment intérieur », Rousseau se découvre un être non seulement sensitif et passif, mais encore actif et intelligent. Considérant alors le monde extérieur, il ne trouve dans cet univers visible que matière, « matière éparse et morte ». Le mouvement auquel est soumise cette matière ne relève pas d'elle-même : c'est-à-dire qu' « une volonté meut l'univers et anime la nature ». Mais cette volonté agit selon certaines lois : donc elle est intelligente. « Cet être qui veut et qui peut, cet être actif par lui-même ; cet être, enfin, quel qu'il soit, qui meut l'univers et ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu. » Ce Dieu souverainement puissant et intelligent est aussi un Dieu bon : « Je le vois, ou plutôt je le sens » ; mais sa nature m'échappe et je ne saurais le définir. Revenons donc à l'homme pour tâcher de le mieux connaître. Il est incontestablement « le Roi de la terre qu'il habite ». Mais l'homme est double : sa pensée l'élève au-dessus de la nature ; ses sens l'attachent à la terre. Il peut, s'il le veut, suivre l'une ou céder aux autres. « L'homme est donc libre dans ses actions, et comme tel animé d'une substance immatérielle. » Qu'il ne se plaigne pas du désordre qu'il aperçoit dans le monde : il en est responsable. « Le mal moral est incontestablement notre ouvrage, et le mal physique ne serait rien sans nos vices qui nous l'ont rendu sensible. » Les injustices de cette vie ne doivent pas nous autoriser à accuser la divine Providence : elles seront réparées dans

une autre. « Si l'âme est immatérielle, elle peut survivre au corps ; et si elle lui survit, la Providence est justifiée. » Un Dieu Providence, une âme libre et immortelle : qu'avons-nous besoin d'en savoir davantage pour bien penser et pour bien vivre ?

Pour bien vivre, disons-nous. En effet, nous n'avons qu'à écouter la « voix intérieure » pour voir se dessiner tous les principes essentiels d'une solide morale. « Tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal : le meilleur de tous les casuistes est la conscience, et ce n'est que quand on marchande avec elle qu'on a recours aux subtilités du raisonnement... Trop souvent la raison nous trompe, nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser ; mais *la conscience ne trompe jamais*, elle est le vrai guide de l'homme ; elle est à l'âme ce que l'instinct est au corps. » A suivre cet « instinct divin », nous serons « infailliblement » bons, justes, vertueux, et nous pourrions mépriser les subtilités des philosophes qui s'acharnent à « vouloir établir la vertu par la religion seule » et qui n'y peuvent parvenir.

Telle est la religion très simplifiée dont Rousseau s'est fait le prophète. « Religion naturelle » qui a, croit-il, sur toutes les religions révélées, l'avantage de n'être fondée ni sur la révélation, ni sur le miracle, d'échapper à toutes les critiques historiques ou philosophiques que soulèvent nécessairement les autres conceptions religieuses, d'être accessible à tous et intelligible pour tous. Est-ce à dire qu'il faille rejeter comme définitivement périmées toutes les religions positives ? Jean-Jacques se défendra d'aller jusqu'à cette extrémité, qu'eût gaiement acceptée Voltaire. Le christianisme en particulier lui arrachera de tendres aveux. Il déclarera que « la sainteté de l'Évangile parle à son cœur », que « la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu ». Mais bien vite il se reprendra et, s'excusant de son « scepticisme involontaire », il conclura : « Je regarde

toutes les religions particulières comme autant d'institutions salutaires qui prescrivent dans chaque pays une manière uniforme d'honorer Dieu par un culte public, et qui peuvent toutes avoir leurs raisons dans le climat, dans le gouvernement, dans le génie du peuple, ou dans quelque autre cause locale qui rend l'une préférable à l'autre, selon les temps et les lieux. *Je les crois toutes bonnes*, quand on y sert Dieu convenablement : *le culte essentiel est celui du cœur.* » Et le Vicaire savoyard, — ce prêtre singulier qui reste prêtre et qui fait tous les gestes de son ministère sans croire à l'efficacité des rites et à la vérité des dogmes, — le Vicaire savoyard en viendra à donner à son disciple, — un jeune calviniste qui n'est autre que Rousseau lui-même, — des conseils empreints du libéralisme le plus détaché : « Retournez dans votre patrie, lui dira-t-il ; reprenez la religion de vos pères, suivez-la dans la sincérité de votre cœur, et ne la quittez plus ; *elle est très simple et très sainte* ; je la crois de toutes les religions qui sont sur la terre, celle dont la morale est la plus pure, *et dont la raison se contente le mieux.* » Ces conseils, on le sait, ont été suivis à la lettre par Jean-Jacques : il est rentré à Genève ; il a déclaré qu'il resterait « jusqu'à son dernier soupir » « uni extérieurement à l'Église » réformée ; il a communiqué à Moutiers ; sourd à toutes les objections, il n'a pas cessé de se dire obstinément « chrétien ». La « sincérité de son cœur » et la voix de sa conscience lui ont été de sûres garanties de la réalité et de l'excellence de sa foi.

Le *Contrat social* nous livre un dernier aspect de la pensée religieuse de Rousseau. Le dernier chapitre du livre, intitulé *De la religion civile*, pose la question religieuse dans ses rapports avec la question politique ou sociale ; et cette question, Rousseau commence par la trancher selon l'esprit de son siècle : Voltaire, Diderot, Montesquieu lui-même, abondent en déclarations sur ce que l'on pourrait appeler la malfaisance sociale du christianisme. « Quel moyen, écrivait ce dernier, de conte-

nir par les lois un homme qui croit être sûr que la plus grande peine que les magistrats lui pourront infliger ne finira dans un moment que pour commencer son bonheur ? » Et Rousseau : « Loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'État, le christianisme les en détache, comme de toutes les choses terrestres : *je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social.* » Mais bientôt, par un de ces revirements dont il est coutumier, il insistera sur le fondement mystique de l'idée de l'État, et il montrera que « la religion essentielle », telle qu'il s'est efforcé de la définir, « doit entrer comme partie constitutive dans la composition du corps politique ». Il ira même plus loin encore. Se souvenant sans doute des rudes traditions de sa Genève natale, il reconnaîtra à l'État le droit de « punir de mort » l'athée relaps « non comme impie, mais comme insociable » ; et il n'admettra même pas que dans sa cité idéale, on vienne prêcher des religions étrangères : « tout apôtre, tout missionnaire, y sera puni du dernier supplice, non comme un apôtre, ou un missionnaire, mais comme un séditieux et un perturbateur de la société. » Et assurément, Rousseau s'empressera d'atténuer, d'adoucir la rigueur de pareils principes : mais l'essentiel est qu'il les ait formulés. Nul n'aura plus fait pour unir étroitement la religion à la politique : le doux Vicaire savoyard en vient à parler comme un inquisiteur ou un jacobin.

Voilà, certes, à ce qu'il semble, une philosophie religieuse un peu sommaire. Émile Faguet « faisait effort pour ne pas la traiter de puérile ». Du point de vue intellectuel, si le mot est dur, il n'est pas injuste. Contradictions, équivoques, affirmations sans preuves, sophismes, pétitions de principe, paralogismes, toutes les catégories d'erreurs que cataloguent les logiciens se sont donné rendez-vous dans cette fameuse *Profession de foi*, et l'on n'en finirait pas de les dénombrer. Cela dit, — et il faut le dire, — gardons-nous bien de nous en tenir là. La logique n'est pas ce qui mène les hommes, et elle n'est

pas tout, en philosophie même. Si la *Profession* n'était qu'un recueil, amalgamé tant bien que mal, de simples réminiscences « philosophiques », catholiques et protestantes, — et un adversaire pourrait soutenir qu'elle est surtout cela, — elle n'aurait pas fait tant de bruit, ni exercé tant d'action. Or, c'est cette action qu'il s'agit d'expliquer.

Nul doute d'abord que le prestige de la forme n'y ait singulièrement contribué. Les hommes sont les hommes et ils se laisseront éternellement prendre à la piperie des mots, à la puissance ensorcelante du verbe. Jean-Jacques leur apportait quelque chose dont ils étaient sevrés depuis un demi-siècle, et qui leur manquait et dont, à leur insu peut-être, ils éprouvaient comme un obscur besoin et une secrète nostalgie : l'éloquence, une éloquence forte et grave, sobre, naïve et chaleureuse, et dont les défauts mêmes n'étaient point sans charme. Ils furent séduits, entraînés. Ils en avaient assez de l'esprit, même piquant, de l'ironie, même légère, surtout en des sujets qui touchent à nos intérêts suprêmes. Ils accueillirent avec joie, avec transport l'écrivain qui, dans un noble et émouvant langage, s'efforçait de réveiller leur conscience et de leur rendre le goût des choses éternelles.

A son accent, ils se rendaient compte qu'ils avaient affaire en lui à une âme réellement religieuse. On peut faire toute sorte de réserves sur la religion de Rousseau, trouver que cette piété sans la foi manque de consistance et de substance, de logique et de précision, qu'elle n'est tout au fond que religiosité vague et qu'idéalisme nuageux : on ne saurait nier qu'elle ne traduise l'état d'une âme chercheuse, inquiète et gémissante, que le mystère angoisse, que le problème de sa destinée obsède, et qui réclame à tous les échos de la vie une réponse aux seules questions essentielles. Or, il y avait plus d'un demi-siècle que le vrai sentiment religieux avait complètement disparu de la littérature laïque : on sut à Jean-Jacques un gré infini de l'y

avoir réintégré. On le salua comme une sorte de directeur de conscience. Une foule d'âmes incertaines et troublées, que la prédication voltairienne et encyclopédique avait détachées des dogmes « cruels » sans pourtant les satisfaire, se reconnurent dans la sienne et s'abandonnèrent docilement aux suggestions qui leur venaient de cette prose nerveuse et vibrante.

Ces suggestions n'étaient pas toutes d'ordre sentimental, et beaucoup d'entre elles sont susceptibles d'être formulées en termes intellectuels. Rousseau, ne l'oublions pas, et de son propre aveu (1), était inhabile à manier les idées abstraites, à les développer, à les enchaîner surtout. Il faut souvent lui venir en aide, deviner ses intentions profondes, interpréter, compléter, traduire sa pensée balbutiante. Et c'est ce qu'ont fait avec raison ceux de ses contemporains qui l'ont considéré comme un penseur et, parfois, comme un prophète religieux. Au fond, que venait dire ou, si l'on préfère, que voulait dire Jean-Jacques ? Ceci, très évidemment : que la raison pure, abstraite et raisonnante n'est pas tout l'homme, et qu'elle n'est même pas l'essentiel de l'homme ; que, livrée à elle-même, elle fonctionne à faux et à vide, et qu'elle n'est, à tout prendre, qu'un principe de désunion, d'anarchie et de scepticisme ; que le vrai fonds de l'homme est inconscience ou subconscience, instinct obscur, cœur ou sentiment ; que voilà, pour lui, l'unique principe de conservation et d'union, de vie morale et matérielle, individuelle et collective ; que, dans cet arrière-fond ténébreux de notre être plongent, par toutes leurs racines, les facultés supérieures qui distinguent radicalement l'homme de la bête, le sentiment de l'amour, entendu au sens le plus large et le plus élevé du mot, le sentiment de l'art et le sentiment religieux ; que le sentiment religieux, en particulier, fondement de tous les autres, est indestructible, irréductible à l'analyse, profondément respectable, même dans ses déviations, — Rousseau a osé prendre la défense du « fanatisme »,

— et, au total, le plus sûr, et peut-être le seul appui du sentiment moral et de l'instinct social. Et tout cela, — qui est du Pascal et, déjà, du Kant, — l'amène à professer un ardent spiritualisme, à croire à l'existence d'un Dieu personnel, à rendre un sincère hommage aux religions positives et à s'incliner même, dans un geste d'adoration, devant la divine figure de Jésus. Cela, certes, n'est pas tout le christianisme ; ce n'est peut-être pas l'essentiel du christianisme ; c'est du christianisme cependant. En face de l'athéisme pratique auquel aboutissent les Encyclopédistes et Voltaire lui-même, Jean-Jacques a maintenu les droits du sentiment religieux ; il est resté un croyant parmi les incroyants. « J'ai cru, écrivait-il un jour, dans mon enfance par autorité, dans ma jeunesse par sentiment, dans mon âge mûr par raison ; maintenant, je crois parce que j'ai toujours cru. » Dans sa *Lettre à Christophe de Beaumont*, il pourra, sans outrecuidance, se flatter d'être « un défenseur de la cause de Dieu ». Il pourra même revendiquer le titre de « chrétien ». Contre les assauts tumultueux du naturalisme et du paganisme renaissants qui menaçaient de tout envahir, il a défendu l'idée chrétienne ; il a été, à sa manière, un apologiste.

V. — LA RELIGION DE ROUSSEAU ET LE MILIEU CONTEMPORAIN

¶ Le malheur des esprits qui veulent tout concilier et qui suivent une *via media*, à l'écart des doctrines extrêmes, est de ne satisfaire personne et de s'attirer des coups de tous les partis. Cette aventure ne pouvait manquer d'être celle de Rousseau.

Il n'avait pas ménagé les « philosophistes ». En réalité, c'est surtout contre eux, contre leurs théories « desséchantes » que la *Profession de foi* était dirigée. « Jacques, s'écriait Voltaire, pourquoi insultes-tu tes frères et toi-même ? » Et pour venger ses « frères », Voltaire ne cessera de susciter sous mille difficultés à Jean-Jacques, d'attiser contre lui toutes les

rancunes, toutes les inimitiés confessionnelles, nationales ou personnelles que le malheureux écrivain a pu provoquer. Mais comme, d'autre part, il estime que la *Profession* contient, contre la religion chrétienne, un certain nombre de pages excellentes, il s'empressera de les découper et, sans se soucier de défigurer, en la mutilant, la vraie pensée de l'auteur, de les reproduire, en compagnie d'autres factums irréguliers, dans son *Recueil nécessaire*. Enfin, non content de piller, de compromettre et d'injurier secrètement celui 'qu'il appellera « un méchant fou », « un enragé », « un charlatan », « un chien de Diogène », il publiera contre lui son odieux pamphlet du *Sentiment des citoyens*. Diderot, lui, qui « n'en veut pas à tous les piédestaux », n'ira pas aussi loin que le patriarche dans son opposition à Rousseau. En lisant la *Profession de foi*, il reconnaîtra l'homme qu'il avait toujours connu « ballotté de l'athéisme au baptême des cloches » ; il se réjouira même en apprenant qu'elle était approuvée à Genève : « Ce petit événement, de rien en lui-même, écrira-t-il, aurait fait abjurer en un jour la religion chrétienne à vingt mille âmes » ; et ce n'est que beaucoup plus tard qu'il lancera contre son ancien ami les violentes diatribes de son *Essai sur la vie de Sénèque*. Rousseau était mort : il payait une dernière fois le crime qu'il avait commis en « s'étant fait anti-philosophe ». « Cet homme est l'opprobre du parti », avait dit Damilaville. Le parti ne devait jamais lui pardonner de l'avoir abandonné.

Il semble qu'après toutes ses déclarations favorables au protestantisme, Rousseau aurait dû être mieux accueilli par ses coreligionnaires. Et de fait, un certain nombre d'entre eux, des ministres même, commencèrent par lui savoir gré de dire tout haut ce qu'ils pensaient tout bas. Seulement, Genève avait à cœur de se laver de l'accusation de « socinianisme » que d'Alembert avait formulée contre elle ; d'autre part, nombreux encore étaient les protestants orthodoxes qu'effarouchait ce

très libre christianisme intérieur si peu théologique, si hostile aux intermédiaires, et qui écarte si impatiemment tout ce qui sépare l'âme individuelle de son Dieu. Rousseau était en avance de plus d'un siècle sur la pensée protestante moyenne de son temps. Il se forma contre lui une conjuration de justes susceptibilités religieuses et patriotiques et d'innombrables lâchetés. L'*Émile* fut condamné à Genève, à Berne, à Neuchâtel, en Hollande. Des pasteurs qui avaient traité Rousseau avec amitié, Jacob Vernet, Vernes, se retournèrent contre lui. Des réfutations protestantes de la *Profession de foi* tombèrent sur lui dru comme grêle. Il avait trouvé un refuge à Motiers : le pasteur qui l'avait admis à la communion, M. de Montmollin, persécuté par ses collègues, se fit persécuteur à son tour, et ses paroissiens, excités par ses sermons, faillirent lapider Jean-Jacques. Celui-ci, indigné de tant de « cafardisme », après avoir abdiqué son titre de citoyen de Genève, s'était retranché lui-même de l'Église officielle à laquelle il avait cru appartenir ; il s'enfuit vers le lac de Bienne, et chassé par le Sénat bernois de ce dernier asile, il quitta pour toujours l'ingrate patrie qui n'avait pas su le garder.

C'est en France, en terre catholique, qu'il finit par trouver le plus sûr abri de ses dernières années. Mais, comme il aurait pu s'y attendre, la France catholique de Louis XV avait commencé par traiter sans indulgence l'auteur de l'*Émile*. Sur le réquisitoire d'Omer Joly de Fleury, le Parlement avait condamné le livre à être brûlé de la main du bourreau, et avait décrété l'auteur de prise de corps. Un peu plus tard, l'archevêque de Paris, M. de Beaumont, lançait contre lui un sévère mandement ; les réfutations pleuvaient. Plus encore que pour le protestantisme, c'eût été pour le catholicisme se renier soi-même que d'accepter les thèses négatives et positives de la *Profession de foi* : une religion fondée sur la révélation et sur le miracle, et dont les dogmes ont été nettement définis par une

longue tradition théologique, ne pouvait s'accommoder d'une doctrine qui réduit la croyance à un simple état d'âme individuel, et qui tend à la dissoudre en une vague religiosité sans objet bien précis et sans garantie historique ; en un mot, le catholicisme n'était pas d'humeur à se transformer en protestantisme libéral. Qu'il ait persécuté et excommunié Jean-Jacques, il fallait être un peu naïf pour s'en montrer bien surpris.

Ainsi donc celui-ci avait fait ce miracle, sinon de réconcilier, du moins d'unir contre lui philosophes et chrétiens de toutes les Églises. En apparence, il avait échoué dans sa tentative pour constituer une religion qui se tint à égale distance de la philosophie rationaliste et de l'orthodoxie catholique. En fait, — et l'avenir allait le prouver d'une manière éclatante, — le Vicaire savoyard était fort loin d'avoir prêché dans le désert. On s'arrachait les exemplaires de son livre, et une dizaine d'éditions ou de contrefaçons publiées en quelques mois n'en avaient pas épuisé le succès. « A Lyon, les églises s'emplissaient pour aller entendre un prédicateur qui empruntait son texte à l'*Émile* (1). » Dans tous les milieux et dans tous les camps on rencontrait des âmes que la « philosophie » avait détachées des théologies traditionnelles, mais qui, soit par un reste d'atavisme chrétien, soit par noblesse native ou inquiétude intime, ne pouvaient prendre leur parti des sarcasmes voltairiens ou des grossièretés holbachiques, et aspiraient à une sorte de christianisme honoraire et tout platonique, à une demi-foi intérieure faite de regrets respectueux à l'égard du passé, de vagues élans vers un avenir ou un Dieu inconnu, de sérieux besoins moraux et de sourdes exigences esthétiques ou sentimentales. A ces âmes-là Jean-Jacques venait parler le langage qu'elles attendaient et qu'elles étaient préparées à comprendre. Elles en avaient assez de la raison sèche et abstraite, des syllogismes philosophiques ou théologiques ; elles n'étaient plus sensibles

qu'aux raisons du cœur. Rousseau flattait cette passion nouvelle. On crut qu'il apportait une révélation. Certaines de ses attitudes, les persécutions dont il fut l'objet, les réelles souffrances de sa vie, sa fin mystérieuse, tout cela contribua à faire de lui un personnage à demi légendaire ; on le considéra comme un saint, et, peu s'en faut, comme un « nouveau dieu » ; quelques-uns de ses admirateurs allaient jusqu'à le comparer à Jésus-Christ, et, quand il fut mort, on se rendait en pèlerinage à son tombeau. Un certain abbé Brizard nous a laissé le récit de son pieux voyage à Ermenonville : c'est un monument de dévotion candide et un peu puérile. Quand la Révolution éclata, le culte de Rousseau était en voie de devenir une des religions de la France.

Cette religion nouvelle surprenait et scandalisait les philosophes. Diderot se demandait « par quel prodige » Jean-Jacques avait pu conserver, « après sa mort, tant de zélés partisans dans les classes de citoyens le plus opposés d'intérêts, de sentiments et de caractère ». Mais lui-même, Diderot, aurait-il écrit, dans son *Salon* de 1765, sa page célèbre, et qui fait songer à Chateaubriand, sur la procession de la Fête-Dieu, s'il n'avait pas lu l'*Héloïse* et la *Profession de foi* ? Il n'est pas jusqu'à Voltaire qui n'ait, à son insu sans doute, subi l'influence de son rival : les pages les plus religieuses de son œuvre, son *Catéchisme du curé*, l'article *Religion* du *Dictionnaire philosophique* sont postérieures à l'*Émile* et s'en inspirent. D'autres philosophes, Marmontel, dans son *Bélisaire*, Delisle de Sales, dans sa *Philosophie de la nature*, sont également tributaires de Rousseau. Et celui-ci, qui a ainsi réussi à s'imposer à ses pires adversaires, a fait aussi, comme il était naturel, d'abondantes recrues dans les rangs des protestants, et même des catholiques. Les lettres qu'on lui écrivait de tous côtés et qu'on nous a conservées, sont, à cet égard, très significatives. Elles sont généralement débordantes d'enthousiasme pour l'écrivain qui a si bien

su trouver le chemin du cœur. On s'adresse à lui comme à un prêtre ou à un directeur de conscience, comme, en d'autres temps, on devait s'adresser à saint François de Sales ou à Fénelon : on lui demande conseil, on lui expose ses doutes ou ses scrupules, on le remercie du réconfort moral que ses écrits ont procuré, on se félicite d'avoir, grâce à lui, retrouvé la foi qu'on avait perdue. Fort de ces témoignages de sympathie et de confiance, Jean-Jacques pouvait braver les persécutions ou les attaques dont il était l'objet, il pouvait se croire naïvement tout à la fois l'apôtre et le martyr d'une religion dont il avait retrouvé les titres et dont il avait restauré le culte.

VI. — LA LIGNÉE PROTESTANTE DE ROUSSEAU

Dans la protestante Allemagne on était particulièrement bien préparé à accueillir ce « message ». Leibniz et Wolff avaient su concilier dans leur philosophie la raison et la foi. Mais après eux, Reimarus et Mendelssohn, rompant cette union, avaient constitué un rationalisme un peu sec et étroit, beaucoup plus respectueux d'ailleurs que ne l'était le rationalisme français à l'égard des choses religieuses : le déisme, la religion naturelle formaient l'un des principaux articles de cette « philosophie des lumières ». Élargissant cette conception, en grande partie sous l'influence de Rousseau, dont ils sont nourris, Lessing et Herder rêvèrent d'un christianisme éternel, teinté de panthéisme, et qui légitime toutes les formes de l'idée religieuse, en les considérant comme autant d'aspects ou de stades successifs d'une même pensée en perpétuel progrès. En face de ce courant rationaliste, un courant piétiste ou mystique s'était formé et développé qui, philosophiquement, est représenté par Jacobi, nourri de Rousseau lui aussi, et, comme lui, très déterminé à donner à la sensibilité le pas sur l'intelligence.

Kant est venu synthétiser ces deux tendances : il est pié-

tiste et rationaliste tout ensemble, et ces deux aspects de sa pensée ont trouvé dans Rousseau un stimulant et un encouragement. La distinction entre la raison pure et la raison pratique, c'est le fond même de la philosophie de Rousseau. Kant était un lecteur et un admirateur fanatique de Jean-Jacques, dont le portrait était l'unique ornement de son cabinet de travail. Pour lire l'*Émile*, il en oubliait sa promenade quotidienne ; il en citait d'abondants passages dans ses cours. « Je dois lire et relire Rousseau, écrivait-il, jusqu'à ce que la beauté de l'expression ne me trouble plus. » Et non seulement il s'est inspiré de lui dans sa philosophie générale et dans sa morale, mais encore dans sa philosophie religieuse. Rousseau se serait reconnu dans le livre de Kant sur *la Religion dans les limites de la raison pure*, où le philosophe revendique pour la raison le droit d'interpréter les dogmes chrétiens et les Livres saints, et, plus encore peut-être, dans un article de 1794, intitulé *la Fin de tout* : Kant y blâme très vivement ce qui se fait alors en France pour supprimer la religion traditionnelle, et il y définit l'essence du christianisme d'une façon qui, tout à la fois, rappelle Jean-Jacques et annonce Chateaubriand. Rousseau est, sans contredit, l'une des sources essentielles de la pensée de Kant.

Et c'est bien aussi son influence que l'on retrouve à travers tous les systèmes de théologie protestante qui, au cours du XIX^e siècle, se sont succédé en Allemagne. De Schleiermacher à Strauss et de Strauss à Baur, de Baur à Ritschl et de Ritschl à Harnack, en même temps que le *credo* du croyant devenait de plus en plus mince et de plus en plus imprécis, l'état d'âme de ce même croyant prenait de plus en plus d'importance ; la religion se réduisait à n'être qu'une religiosité aussi ardente que vague, une foi à un idéal dont la réalité apparaissait de plus en plus hypothétique ; et la notion d'Église de plus en plus s'estompait dans un lointain vaporeux, discrètement

propice à tous les compromis et à toutes les équivoques. Ainsi s'élaborait peu à peu ce qu'on a, depuis, appelé le protestantisme libéral, et dont la formule pourrait être : un minimum de dogme dans un maximum de foi. Rousseau eût accepté cette formule : il a été, sinon le premier, du moins l'un des premiers et des plus éloquents apôtres du protestantisme libéral.

« *De l'utilité de la Religion*, — écrivait-il dans l'un de ses *Dialogues* : — titre d'un beau livre à faire, et bien nécessaire ! mais ce titre ne peut être dignement rempli ni par un homme d'Église, ni par un auteur de profession. Il faudrait un homme tel qu'il n'en existe plus de nos jours et qu'il n'en renaîtra de longtemps. » Et l'un des éditeurs de Rousseau, Petitain, ajoutait : « Ce vœu de Rousseau n'est-il pas maintenant rempli par le *Cours de morale religieuse*, le dernier des ouvrages de Necker, celui dont on a le moins parlé, et peut-être le meilleur de tous ? » A l'époque où paraissait le *Cours de morale religieuse* (1800), un autre écrivain, l'auteur du futur *Génie du Christianisme* était en train de réaliser le vœu de Rousseau. Quant à Necker, il n'en était pas à son coup d'essai. On connaît le personnage, sa vanité, sa naïveté, sa médiocrité, et l'espèce d'adoration, — le mot n'est pas trop fort, — que sa femme et sa fille ont professée pour lui. En 1788, entre deux ministères, il avait publié un livre sur *l'Importance des opinions religieuses* dont l'utilitarisme un peu grossier devait justement exciter la verve acérée de Rivarol. L'auteur y célébrait l'utilité sociale de la religion, en un style assez platement solennel et d'ailleurs bien vague : il parlait moins de Dieu que de « l'Être suprême » ; il ne disait pas Jésus, mais « le législateur des chrétiens » ; enfin de loin en loin, apparaissait comme remède unique la panacée protestante. Douze ans plus tard, dans son *Cours de morale religieuse*, il faisait un pas de plus : dans une suite de sermons un peu déclamatoires, mais d'un accent parfois assez ému, il

s'efforçait d'établir qu'on ne saurait fonder que sur la religion une morale véritable. Nous ne sommes pas forcés d'éprouver pour cet ouvrage l'admiration hyperbolique qu'affichait M^{me} de Staël : ne le plaçait-elle pas tout à côté de la Bible dans l'ordre de ses préférences spirituelles ? Bien plutôt nous serions de l'avis de Joubert qui avouait qu'« il y a dans ce gros livre du ridicule », mais qui ajoutait : « Tant pis pour ceux qui ne sauront pas y trouver de l'utilité, et se borneront à en rire... Dieu veuille qu'il reprenne sa matière et qu'il la repétrisse ! Il en ferait un bel ouvrage, et qui serait bien nécessaire ! » Encore une fois, ce bel ouvrage, Necker allait laisser à un autre écrivain, de plus haute portée et de plus grand style, le soin de l'écrire ; mais il est assez curieux d'observer qu'un héritier et un compatriote de Rousseau l'a esquissé à sa manière.

VII. — L'APOLOGÉTIQUE ORTHODOXE

Necker n'était d'ailleurs pas le seul, et au sein même de l'orthodoxie catholique, il allait trouver plus d'un émule. Controversistes, prédicateurs et apologistes avaient commencé par critiquer assez vivement les conceptions religieuses de Jean-Jacques. Attachés à la théologie traditionnelle, nourris de philosophie scolastique, très intellectualistes pour la plupart, et très épris d'une logique toute latine, ils ne pouvaient qu'être sévères à ce sentimentalisme d'origine protestante et même germanique, — Rousseau n'aurait pas eu tant de succès en Allemagne, s'il n'avait pas eu lui-même une âme à demi germanique, — à cette façon d'unir et d'identifier les contradictoires. Le mandement de Christophe de Beaumont, un livre de Bergier, le *Déisme réfuté par lui-même, ou examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers ouvrages de M. Rousseau en forme de lettres*, un autre de Dom Deforis, le futur éditeur des sermons de Bossuet, la *Divinité de la religion chré-*

tienne vengée des sophismes de Jean-Jacques Rousseau, sont parmi les meilleures de ces réfutations, conçues suivant l'esprit de l'école : il s'y rencontre de fort justes observations. Si Jean-Jacques ne s'était pas senti touché par le mandement de l'archevêque de Paris, il ne se serait pas cru tenu d'y répondre.

Mais si rudes que soient les réfutations catholiques, elles trahissent assez souvent une réelle sympathie au moins pour l'homme dont elles condamnent la doctrine. « Quand je vous dirai, écrivait à Rousseau Seguier de Saint-Brisson, que l'archevêque de Paris a été très fâché, même avant votre *Lettre*, des horribles épithètes que l'on vous avait données dans son mandement ! » Dans une *Instruction pastorale*, le propre frère de Lefranc de Pompignan, l'évêque du Puy, avait eu déjà pour Jean-Jacques des ménagements dont celui-ci lui sut quelque gré. Un peu plus tard, il lui sera plus indulgent encore, et il découvrira dans ses livres des « maximes » toutes « voisines du christianisme ». Pour ne rien dire enfin de beaucoup d'autres témoignages ecclésiastiques, c'est un futur pape, le cardinal Chiaramonti, évêque d'Imola, qui, dans une homélie du jour de Noël 1797, n'hésitera pas à féliciter « l'éloquent écrivain » de la *Profession* d'avoir si bien parlé de la sainteté de l'Évangile. C'est que tous ces prêtres, en dépit de profondes divergences, sentent bien qu'ils ont dans Rousseau un allié ; ils lui sont reconnaissants de sa franchise, de son courage, de ses attaques contre les « philosophistes », de la gravité de sa pensée, de son respect pour la religion et pour Jésus-Christ ; ils se rendent compte qu'il est, à tout prendre, beaucoup moins loin d'eux que Voltaire, que ses fautes et son incroyance même ne sont pas sans excuse, et qu'une âme sincèrement et naïvement religieuse se révèle même dans ses écrits les plus discutables. Et ils l'enrôlent, comme fera l'un d'eux, parmi les « apologistes involontaires », et ils découpent dans ses ouvrages un recueil de *Pensées* qui remplira quelque temps l'office d'un

véritable manuel de piété. Il est certain que la prose de Voltaire se serait plus malaisément prêtée à semblable « utilisation ».

De la sympathie à l'imitation il n'y a qu'un pas. Les prédicateurs et apologistes de la fin du XVIII^e siècle ont souvent imité Jean-Jacques, parfois en le citant, d'autres fois en le démarquant et en le plagiant même avec une certaine indiscretion : ses arguments favoris, ses thèmes de développement, ses formules mêmes et ses mouvements d'éloquence ou de dialectique se retrouvent fréquemment dans leur bouche ou sous leur plume. Le mot célèbre : « Conscience, conscience, instinct divin », la phrase sur la beauté de l'Évangile, le parallèle entre la mort de Socrate et celle de Jésus, le couplet sur le fanatisme opposé au philosophisme, ont défrayé de nombreux sermons et de fort édifiants traités. L'auteur d'un roman apologétique par lettres, *le Comte de Valmont ou les égarements de la raison*, l'abbé Gérard, a dû à Rousseau, qu'il a copieusement pillé, mais auquel il a rendu largement hommage, avec l'idée de son livre, une bonne part de son succès : son roman a eu onze éditions en trente ans, et la réputation de l'auteur s'est transmise jusqu'à Renan. Un autre, l'abbé Boulogne, — qui plus tard devenu Mgr de Boulogne, déclamera avec virulence contre Jean-Jacques, — commencera par se le « convertir en sang et en nourriture » et il est tel sermon de lui *sur l'Incrédulité* qui n'est guère qu'une paraphrase trop littérale de certaines pages de la *Profession de foi*. Et l'on pourrait multiplier les exemples.

Ce qui est plus significatif encore que des imitations plus ou moins indiscrettes, c'est l'inspiration générale qui se manifeste dans la plupart des Apologies qui ont suivi la publication de *l'Émile*. Visiblement, leurs auteurs ont essayé de s'assimiler tout ce qui, dans la pensée religieuse de Rousseau, leur a paru conciliable avec l'orthodoxie. Et d'abord ils s'accordent avec lui pour donner à la sensibilité le pas sur l'intelligence. La raison abstraite est, à leurs yeux, une arme à deux tran-

chants : incapable de rien édifier, précisément parce qu'elle permet de soutenir également bien les thèses les plus contradictoires, elle est toute-puissante pour détruire ; elle est proprement une école d'anarchie et de scepticisme, et donc d'immoralité. Ce n'est pas à elle qu'il faut s'adresser pour découvrir les véritables fondements de l'ordre social, moral et religieux : c'est à cet instinct vital que tout homme porte en soi et qui plonge au plus profond de notre être physique et moral ; c'est au sentiment, c'est au cœur, au cœur, principe de vie organique et de vie supérieure, au cœur qui a ses raisons que la raison ne connaît pas. Qu'importe qu'il n'ait pas une conscience claire et distincte de sa nature et de ses démarches ? La vie est faite, non pas pour être pensée, mais pour être vécue. « On ne disputait autrefois, observe Rivarol, que de la *vérité* de la religion ; on ne dispute aujourd'hui que de son *utilité*. » Et c'est peut-être vrai ; mais, comme disait déjà Pilate, « qu'est-ce que la vérité ? » Surtout en matière morale, qu'est-ce qu'une vérité abstraite, qui ne serait point pratiquement *utile* ? La religion est utile ; elle est sainte ; elle est bonne ; elle répond à l'appel du cœur ; elle rend l'homme heureux. Que demandons-nous de plus ? Et ainsi, tout ce que Maurice Masson a si heureusement appelé le *pragmatisme* de Jean-Jacques devenait l'un des articles essentiels de la nouvelle apologétique.

Sans cesser de s'inspirer de Jean-Jacques, les nouveaux apologistes, dans la voie qu'il avait ouverte, ou retrouvée, allaient s'avancer plus loin que lui. Rousseau, çà et là, avait entrevu, pressenti, plutôt que nettement formulé, les rapports du sentiment esthétique et du sentiment religieux. Dans une note du plus ancien manuscrit de la *Profession de foi*, il avait manifesté l'intention de « parler de la *beauté* de l'Évangile » ; mais, soit qu'il fût insuffisamment artiste, soit qu'il fût comme paralysé par un reste de puritanisme iconoclaste, il n'avait guère développé cette curieuse indication. Après lui, on célébrera à l'envi

la « poésie » de l'Ancien et du Nouveau Testament ; on vantera le « charme », les « attraites » de la religion ; on s'avisera qu'elle est une source de « beauté ». En 1764, un certain P. Fidèle publie, sous l'anonyme, en trois volumes, un livre dont le titre, *le Chrétien par le sentiment*, est, à lui seul, tout un programme : il y cite « M. Pascal », et il intitule toute une partie de son ouvrage : *la Religion chrétienne sensible au cœur*. Là il passe en revue tous les « attraites » du christianisme, et il consacre deux « sections » à décrire « l'attrait de la religion chrétienne dans l'éclat de ses beautés ». Quoiqu'il se vante, quand il nous déclare que ses démonstrations « sont l'expression de l'aimable raison », que « le style et l'harmonie de la composition offrent presque toujours la douceur et la véhémence du pathétique », il rencontre, en cours de route, d'assez curieuses formules : il veut nous faire « contempler dans les plus doux transports les beautés de la Religion si vivement dépeintes dans l'ineffable grandeur de ses mystères » ; il affirme que « la Religion chrétienne est le plus beau spectacle de l'univers » ; il s'écrie enfin : « Ou les attraites de la Religion chrétienne doivent toucher votre âme, ou vous êtes la plus stupide et la plus indigne des créatures » ; car « tout est attrait dans la Religion chrétienne pour un cœur capable de la sentir ».

D'autres prêtres contemporains, l'abbé Pey, l'abbé Fauchet, l'abbé Lamourette (1), développent les mêmes idées et, non sans une réelle virtuosité littéraire, évoquent quelques-unes des plus touchantes scènes des Écritures. « Ce ne sont pas seulement *les littérateurs religieux* qui y reconnaissent *des beautés* et un fond de choses et de substance qui ne se trouve nulle part, écrit Lamourette. Mais *tout poète* qui se plaît à faire reposer son imagination sur de grands événements et de magnifiques tableaux... admire et recueille avec ardeur les trésors qui sont cachés dans ce livre étonnant. » Et Fauchet : « Il n'y a que la religion qui puisse former les intelligences extraordi-

naires, élever le génie au-dessus de lui-même et le faire s'élancer hors des limites prescrites à tout ce qui est humain... Elle imprime à tous les talents, aussi bien qu'à toutes les vertus, le sceau du surnaturel et du divin, et produit les grands hommes comme elle fait les grands saints. » Enfin, dans une *Instruction pastorale sur l'excellence de la religion*, Mgr de la Luzerne, l'évêque de Langres, disait à son tour : « Pour vous éloigner plus sûrement de la religion, on s'efforce de vous la rendre odieuse ; on vous peint sa doctrine absurde, sa morale outrée, son culte minutieux. Notre but est moins de vous faire voir combien la religion est vraie que de vous faire sentir combien elle est aimable. Nous ne donnerons ici d'autre preuve de sa vérité que sa beauté. »

Chateaubriand ne dira pas autre chose (1). Tous ces textes sont antérieurs à la Révolution. Idée maîtresse, thèmes et motifs essentiels, grâce à Rousseau, le *Génie du Christianisme* est fait, et s'il s'était trouvé dès lors un homme de génie pour l'écrire, le livre aurait pu voir le jour vingt ans plus tôt. Il s'en est fallu de peu que l'honneur n'en échût à Bernardin de Saint-Pierre.

VIII. — LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE BERNARDIN DE SAINT-PIERRE

« Un sot, mais le plus intéressant des sots », disait Brunetière de Bernardin ; et la formule, dans sa dureté, ne laisse pas d'être assez juste. Il y a des naïvetés dans Rousseau ; les naïvetés de Bernardin s'appellent, de leur vrai nom, niaiseries. Certaines de ces niaiseries sont devenues célèbres et suffiraient à ensevelir une réputation d'écrivain dans un ridicule éternel. Joignez à ce fond de sottise un caractère assez déplaisant : homme à projets et à bonnes fortunes, coureur de dots, quémandeur insatiable, égoïste endurci, quinteux avec cela, bref,

le contraire exactement de son style doux et tendre, tel était l'auteur de *Paul et Virginie*. Ce qui peut servir d'explication et d'excuse à ses bizarreries et à ses sautes d'humeur, c'est qu'il y avait certainement en lui un grain de folie, — il souffrit toute sa vie de trouble nerveux. Par ce trait, il s'apparente à Rousseau, comme aussi par son imagination romanesque et aventureuse, son goût de la vie vagabonde, son amour de la nature, sa passion de l'irréel. Ces deux hommes étaient faits pour se comprendre et pour s'aimer.

Quand l'*Émile* parut, Bernardin de Saint-Pierre avait vingt-cinq ans. Les sentiments de profonde piété que lui avait inculqués sa mère s'étaient, à ce qu'il semble, au souffle du siècle, singulièrement attiédis. Mais il devait toujours lui en rester quelque chose, un grand fond de religiosité et une croyance inaltérable à la Providence. Rousseau s'était fait « le défenseur de la cause de Dieu » ; Bernardin se fera l'avocat perpétuel de la Providence qu'il compromettra d'ailleurs en d'étranges aventures intellectuelles. Il disait de lui-même : « Ma réputation n'est qu'une petite flamme agitée par tous les vents ; si elle attire quelques regards de mes contemporains, si elle éclaire les infortunés, c'est que je l'ai allumée au pied de l'image sainte de la Providence. » Et assurément, il est en cela encore un disciple de Rousseau, dont la *Lettre sur la Providence* lui avait frayé la voie. Mais peut-être se rattache-t-il plus directement encore à Fénelon, « le divin modèle » pour lequel, ainsi que Rousseau du reste, il professait une admiration sans bornes. C'est la lecture du *Télémaque* qui lui inspira son premier ouvrage, cette *Arcadie* qu'il n'a pas achevée. Et, au dire de son biographe, Aimé-Martin, c'est encore de Fénelon qu'il s'inspirait quand, « réunissant les débris de son poème pour en composer les *Études de la nature* », son chef-d'œuvre, il se proposait de reprendre et de développer le *Traité de l'existence de Dieu*. Ainsi donc, les *Études de la nature* ne seraient,

à proprement parler, qu'une « apologie du christianisme ».

Il y a quelque vérité dans cette interprétation. Mais l'intention apologétique n'est pas aussi nettement marquée dans les *Études de la nature* qu'Aimé-Martin voudrait nous le faire croire, et si, en les composant, Bernardin a voulu rivaliser avec Fénelon, il a non moins sûrement voulu se mesurer avec Buffon, et refaire, à sa manière, l'*Histoire naturelle*. « Je formai, dit-il, il y a quelques années, le projet d'écrire une histoire générale de la nature, à l'imitation d'Aristote, de Pline, du chancelier Bacon, et de *plusieurs modernes célèbres*. » Et ce sont les premiers mots des *Études*. Le malheur est que ce délicieux écrivain, ce poète, ait voulu jouer au savant et que, sous prétexte de mettre dans tout leur jour les « harmonies de la nature », il ait nié ou ignoré ou escamoté les résultats les plus positifs de la science contemporaine, et qu'il ait, pour expliquer certains phénomènes, imaginé et soutenu sérieusement les plus bouffonnes théories scientifiques. Les adversaires de la Providence, les négateurs des causes finales avaient beau jeu à railler ce puéril avocat d'une grande cause qui connaît tous les secrets de Dieu et qui tranche les questions les plus obscures avec des arguments de vaudevilliste. Peut-être le charme du style n'aurait-il pas suffi à sauver rapidement de l'oubli les *Études de la nature*, si, à partir de 1788, l'ouvrage ne s'était enrichi d'un petit roman immortel, la touchante idylle de *Paul et Virginie*.

Il s'en faut, cependant, que tout soit également méprisable dans la « philosophie » des *Études de la nature*, et le succès qu'elles ont tout d'abord obtenu n'était pas, même pour le fond des choses, totalement injustifié. Certes, les absurdités, les raisonnements boiteux y pullulent ; les observations justes et neuves y sont gâtées par l'abus d'un sentimentalisme, ou plutôt d'une sensiblerie fort désobligeante. Mais, cela dit, le livre n'en reste pas moins, dans ses meilleures pages, une protestation

assez persuasive et, par endroits même, assez forte contre les excès du rationalisme ambiant et contre le matérialisme à la mode.

Comme Rousseau, Bernardin, meurtri par cette société sèchement positive et railleuse qui n'a pas su le comprendre et l'accueillir, se retourne vers la nature, l'éternelle consolatrice des âmes endolories, vers l'instinct qui ne trompe pas, vers les « puissances invincibles du désir et du rêve », en un mot, vers les facultés d'intuition et de sentiment. Au célèbre axiome de Descartes : « Je pense, donc je suis », il en substitue un autre, « qui lui paraît plus simple et plus général » : « Je sens, donc j'existe. » « Il a pour mobile, déclare-t-il, une faculté inconnue de l'âme, que j'appelle le *sentiment*, auquel la pensée elle-même se rapporte ; car l'évidence à laquelle nous cherchons à ramener toutes les opérations de notre raison, n'est elle-même qu'un simple sentiment. » Voilà une observation qui va loin ; et comme s'il prévoyait le développement qu'allaient prendre, plus tard, les modernes philosophies de l'intuition, Bernardin ajoute, modestement : « Quoique je n'aie à offrir dans cette recherche que des vues vagues et indéterminées, j'espère que des hommes plus éclairés que moi les fixeront, et les porteront un jour plus loin. » « Faculté plus noble, plus constante et plus étendue » que la raison, « instinct sublime qui est en nous l'expression des lois naturelles », le sentiment est notre plus sûr moyen d'atteindre à la vérité et au bonheur. Il nous révèle notre existence, notre âme immortelle, Dieu, la Providence, une Providence qui ne se lasse pas de nous prodiguer ses bienfaits.

Jusqu'ici, ce n'est guère que du Rousseau, développé et, parfois, délayé dans une langue plus pittoresque. Mais Bernardin ne va pas s'en tenir, comme Rousseau, au point de vue déiste, même avec de vagues aspirations à un christianisme très simplifié. La religion naturelle ne lui suffit pas. « L'homme n'est point homme, dira-t-il très fortement, parce qu'il est ani-

mal raisonnable, mais parce qu'il est animal religieux. » Et il découvre un élément religieux dans toutes les démarches essentielles de la nature humaine, dans l'amour, dans l'art. « C'est le sentiment de la Divinité, écrit-il, qui conduisit l'amour aux autels, et qui lui inspira les premiers serments... Quand il se montra dans les arts et dans les sciences, *il en devint le charme qui nous ravit*... C'est lui qui rend immortels les hommes de génie qui nous découvrent, dans la nature, de nouveaux rapports d'intelligence. » Et, poursuivant sa démonstration, il a quelques chapitres intitulés : *Du sentiment de l'admiration, Du merveilleux, Plaisir du mystère, Du sentiment de la mélancolie, Plaisir de la ruine* ; ce sont comme les premières ébauches de pages plus poussées qui seront plus tard écrites par un autre (1). Lui-même en a le sentiment obscur : « Ce sujet est très neuf et très riche, avoue-t-il ; mais le temps et mes forces ne me permettent pas de l'approfondir. » Chateaubriand, qui s'est nourri des *Études de la nature*, louera bientôt Bernardin d'avoir, dans cet ouvrage, « cherché à justifier les voies de Dieu et à prouver la beauté de la religion ». Chateaubriand a raison : presque tous les thèmes du *Génie du Christianisme* sont déjà indiqués et exploités dans les *Études* et dans *Paul et Virginie*.

Il y a même dans les *Études* les éléments un peu épars d'une véritable apologie du christianisme. « C'est le caractère d'une religion divinement inspirée, écrit Bernardin, de convenir parfaitement au bonheur des hommes et aux lois précédemment établies par l'Auteur de la nature. » Et cette parfaite « convenance », il ne la trouve que dans le christianisme, dont les « mystères, après tout, ne sont pas plus incompréhensibles que ceux de la nature, et que celui de notre propre existence », qui « seul a connu que nos passions infinies étaient d'institution divine », et dont la morale, aussi « austère » que celle de Socrate, d'Épictète et de Marc-Aurèle, « par son universalité,

devait s'étendre à tout le genre humain ». « La terre serait un paradis, si la religion chrétienne y était observée. » Ce sont là assurément, pour un apologiste, des termes encore bien généraux. On notera cependant que Bernardin dit « notre religion », et qu'il ne fait aucune difficulté à admettre le péché originel. « Si l'homme, écrit-il, se rend lui-même malheureux, c'est qu'il a voulu être lui-même l'arbitre de son bonheur. *L'homme est un dieu exilé.* » Et encore : « L'homme est le seul être abandonné à sa propre providence par quelque punition originelle. » Nous savons d'autre part que, sollicité de se faire protestant pour épouser une « jeune, belle et riche » héritière, il s'y refusa, disant : « Je n'ai jamais dit qu'un rossignol dût chanter comme un merle ; je ne changerai donc ni de religion, ni de ramage. » La pensée de derrière la tête de Bernardin ne ressemble pas à celle de Rousseau. A l'arrière-plan de la *Profession de foi du vicaire savoyard* et de l'*Héloïse*, ce qu'on entrevoit, c'est le protestantisme libéral ; dans les *Études de la nature* et dans *Paul et Virginie*, c'est déjà le catholicisme.

Seulement, — et après lui, Ballanche commettra la même faute, — Bernardin n'a pas compris que ce point de vue devait absorber et dominer tous les autres. Artiste insuffisant ou penseur insuffisamment vigoureux, — ou qui sait ? chrétien trop médiocre peut-être, et qui, plus tard, allait tourner au déisme agressif, — il n'a pas vu que l'idée religieuse était assez riche et assez puissante pour soutenir et pour orchestrer tout un grand livre ; qu'il fallait la pousser au premier plan et lui subordonner la multiplicité des détails accessoires et des vues parallèles. Les quelques pages trop brèves d'apologétique qu'il a écrites sont noyées dans les trois gros volumes des *Études de la nature*, où il a décidément mis trop de choses disparates, et qui sont plutôt des matériaux d'un beau livre, qu'un beau livre fortement maîtrisé et réellement exécuté. Bernardin de Saint-Pierre lui-même l'a si bien senti qu'à chaque instant il s'excuse sur

son trop faible talent des lacunes ou des imperfections de son œuvre, se donnant comme le modeste précurseur de quelqu'un qui utilisera ses aperçus, les approfondira et les fera oublier. « Descriptions, conjectures, aperçus, vues, objections, doutes, écrit-il, et jusqu'à mes ignorances, j'ai tout ramassé ; et j'ai donné à ces ruines le nom d'*Études*, comme un peintre aux études d'un grand tableau auquel il n'a pu mettre la dernière main. » Pour que le grand tableau, déjà pressenti par Rousseau, voie enfin le jour, il faudra que la Révolution en précise le dessein et en avive les couleurs. Les *Études de la nature* aspirent au *Génie du Christianisme*.

CHAPITRE IV

LA RÉVOLUTION FRANÇAISE ET LES IDÉES RELIGIEUSES

Les idées sont des forces virtuelles que la vie ne réalise pas toujours, mais qui, lorsque les circonstances les favorisent, passent proprement à l'acte et s'insèrent dans la « suite » des faits historiques. Les conceptions religieuses, — ou irréligieuses, — d'un Voltaire ou d'un Rousseau auraient pu rester éternellement dans les nuages du ciel métaphysique ; la Révolution française les a fait descendre sur la terre. De chimères ou de paradoxes, elles sont devenues des réalités, et des réalités redoutables. Simples abstractions hier, elles ont pris forme et vie ; elles sont devenues des intérêts et des passions.

Dans l'ordre religieux, deux idées, en partie nouvelles, se sont fait jour au cours du XVIII^e siècle. L'une, l'idée rationaliste et antichrétienne, représentée, avec des nuances diverses, par Voltaire, Diderot et les Encyclopédistes, a pour formule essentielle la fameuse devise : « Écrasons l'infâme. » La religion est contraire à la raison ; affranchissons-en l'humanité, et, sous les espèces du déisme, du panthéisme ou du matérialisme, substituons-lui le culte de la nature et la religion de la science. L'autre idée, l'idée spiritualiste et sentimentale, a eu Rousseau pour prophète. Dans cette école, on professe que *les* religions positives sont bien contraires à la raison, mais que *la* religion est parfaitement conforme aux suggestions de la raison et sur-

tout aux révélations du sentiment. Substituons donc aux religions positives la religion naturelle et le culte de l'Être suprême. Et si quelqu'un y résiste, « qu'il soit puni de mort ». On verra que ces deux leçons n'ont pas été perdues pour les révolutionnaires.

I. — LES FAITS

Rappelons les faits essentiels. Et d'abord, essayons de nous représenter au vrai l'état religieux de la France à la veille de la Révolution. A en croire certains historiens, auxquels divers témoignages isolés donnent trop aisément le change, la propagande philosophique aurait exercé ses ravages dans toutes les classes de la société, et la France tout entière, en 1789, serait mûre pour tous les bouleversements, même religieux. La vérité ne laisse pas d'être assez différente. Assurément, la température morale, si l'on peut ainsi dire, a quelque peu changé depuis un siècle ; l'air qu'on respire à la Cour, à la ville, en province même, n'est plus aussi naturellement chrétien qu'à l'époque de Louis XIV, et un peu à tous les étages de la hiérarchie sociale, l'incrédulité a fait d'assez nombreuses recrues. « Sauf la théologie païenne, qui a prêté tant de charmes à la poésie, — écrit une petite bourgeoise de Nogent-le-Rotrou, — les opinions religieuses n'ont servi qu'à flétrir l'âme, engourdir l'esprit des humains, affliger les sociétés, dévaster les nations, ensanglanter la terre, et, au nom du ciel, placer l'enfer sur le globe. » Une autre, une jeune fille, la future M^{me} Roland, à la vue d'un soleil couchant derrière les hauteurs de Chaillot, s'écrie, mêlant Rousseau, Voltaire et Diderot : « O toi, *dont mon esprit raison-
neur va jusqu'à rejeter l'existence*, mais que mon cœur souhaite et brûle d'adorer, première intelligence, suprême ordonnateur, Dieu puissant et tout bon que j'aime à croire l'auteur de tout ce qui m'est agréable, accepte mon hommage, et, si tu n'es

qu'une chimère, sois la mienne pour jamais... Hélas ! quel dommage que les sentiments ne soient pas des preuves ! » Mais, pour significatifs que soient ces textes, n'allons pas juger de toute la petite bourgeoisie française par l'état d'âme particulier d'une M^{me} Butet ou d'une Marie-Jeanne Phlipon. Nous commettrions la même erreur que si nous prenions Talleyrand pour le représentant idéal et complet de l'épiscopat d'ancien régime.

Veut-on se rendre compte de l'état précis des esprits et des âmes dans la France de Louis XVI ? Que l'on consulte les Cahiers, actuellement publiés, des États généraux : « Là, se trouvent consignés, disait déjà Chateaubriand en 1828, avec une connaissance profonde des choses, tous les besoins de la société. » Or, qu'y voyons-nous ? Sans doute le clergé se plaint souvent du « dépérissement affreux » où est tombée la religion, de « la secte impie et audacieuse qui décore sa fausse sagesse du nom de philosophie et travaille à renverser les autels ». Mais le clergé, on le sait, se plaint volontiers, et il n'y aurait pas lieu d'attacher grande importance à ses lamentations si, dans les cahiers de la noblesse et du Tiers, les questions religieuses occupaient la place prépondérante que, vraisemblablement, elles y eussent tenue autrefois. Au surplus, pour être passées au second plan, elles ne s'en imposent pas moins à l'esprit public. D'ailleurs, rien de moins révolutionnaire que les déclarations des deux ordres laïques, rien de plus respectueux à l'égard de la religion traditionnelle. « C'est sans contredit l'objet le plus intéressant pour le bien public, affirme le Tiers de Beauvais. Tous les politiques ont reconnu son influence sur le bonheur de la société. *Un peuple sans religion est bientôt un peuple sans mœurs.* » Sur ce point essentiel, il n'y a pas de voix discordante. Le Tiers d'Auxerre ira jusqu'à « supplier le Roi de défendre la foi contre les atteintes de la nouvelle philosophie ». A Paris, le Tiers déclare que « tout citoyen doit jouir de la liberté particulière de sa conscience, mais que *l'ordre public ne souffre qu'une*

religion dominante » ; et il demande que l'obligation de ne pas travailler publiquement le dimanche soit rigoureusement maintenue. Les Cahiers de Paris *extra muros* réclament la remise en vigueur des lois contre le blasphème. Et c'est presque tout le Tiers qui veut conserver au catholicisme son caractère de religion d'État et qui entend bien limiter les droits, pourtant assez restreints, que l'on vient de concéder aux protestants. Les réformes qu'il réclame portent uniquement sur les abus criants, sur les privilèges injustifiés de l'institution ecclésiastique, mais non pas sur l'institution elle-même. « L'immense majorité des Français n'en garde pas moins pour elle un attachement très sincère, très profond » : M. Edme Champion, qui a étudié de fort près les Cahiers des trois ordres, formule en ces termes son jugement d'ensemble (1) ; et c'est l'expression même de la vérité historique.

Profondément attachée à la religion traditionnelle, — attachée jusqu'à l'intolérance, d'aucuns disent jusqu'au « fanatisme », — comment se fait-il donc que la France de 1789 ait été si prompte à porter sur l'arche sainte, par l'organe de ses représentants, une main sacrilège ? La raison en est d'abord que certaines situations de fait sont plus fortes que les volontés des hommes et s'imposent à elles avec une sorte de fatalité inexorable : par la simple convocation des États généraux, le problème révolutionnaire total était posé, on veut dire la refonte intégrale de l'ancienne société française : or l'institution religieuse était une pièce trop importante du vieil édifice social pour échapper, elle toute seule, à l'orage destructeur qui allait s'abattre sur lui. D'autre part, comme il arrive presque toujours en France depuis qu'il y a des élections, la représentation nationale en 1789, au moins en ce qui concerne le Tiers, n'était qu'une image assez infidèle de la nation qui lui avait confié ses destinées. Ce pays, trop sensible au prestige de la parole, ne donne pas toujours ses suffrages aux plus intègres et

aux plus compétents : beaux parleurs, intrigants et ambitieux de tout temps ont eu beau jeu à surprendre la candeur ou l'ignorance des uns, la paresse ou l'incurie des autres. Parmi les élus du Tiers, les avocats dominant : imbus jusqu'aux moelles de la philosophie nouvelle, ils ont, à l'égard du pouvoir spirituel, tous les préjugés traditionnels des légistes d'ancien régime, et ceux d'entre eux qui sont restés croyants y joignent un fond de gallicanisme ou de jansénisme qui les rapproche d'un grand nombre de députés du clergé. Ceux qui émergeront de la foule participeront de cet esprit et en accuseront les côtés hostiles aux directions de la Cour de Rome : ils entraîneront la masse des esprits flottants ou modérés à des mesures dont elle n'aurait pas pris l'initiative, car, comme dans toute assemblée délibérante, c'est une minorité résolue, active, énergique qui conduira toutes choses. Cette minorité plus intransigeante et plus fanatique est celle qui, après avoir tenu ses séances au Club breton, fondé par trois avocats de Rennes, les tiendra bientôt au Club des Jacobins. Là, dès 1790, viendra se ramasser comme la quintessence de l'esprit révolutionnaire ; et dès 1790 aussi, par ses filiales de province, la société des Jacobins imposera ses volontés à la France provinciale et l'empêchera de bouger. Et, ainsi, de proche en proche, de minorité en minorité, la France foncièrement catholique de 1789 se laissera entraîner par une poignée de sectaires à une politique religieuse qu'elle eût violemment désavouée, si elle avait pu, en toute liberté, exprimer sa volonté profonde.

Les premières atteintes à l'ancien état de choses n'allaient pas tarder à suivre la constitution de l'Assemblée nationale (1). Déjà, en acceptant d'entrer dans cette assemblée, le clergé s'était renoncé lui-même, en tant qu'ordre privilégié. On le lui fit bien voir. Lui-même d'ailleurs prêtait généreusement la main à l'abolition de ses propres privilèges, et on le vit dans la nuit du 4 août, avec une belle et imprudente ferveur d'ému-

lation, sacrifier tous les droits, en partie abusifs, en partie légitimes, que la reconnaissance séculaire des peuples lui avait reconnus. C'était se livrer pieds et poings liés à des adversaires habiles à profiter des moindres faiblesses et qui s'étaient juré d'« écraser l'infâme », ou plutôt de l'étrangler peu à peu, après l'avoir progressivement désarmé. Ce fut d'abord la loi du 2 novembre 1789, qui décrète la sécularisation des biens ecclésiastiques, puis celle du 13 février 1790, qui proclame la sécularisation des personnes : les vœux monastiques sont prohibés ; la moitié des religieux acceptèrent de rompre les leurs ; presque toutes les religieuses restèrent fidèles à leurs engagements. Enhardie par ces succès, et sous prétexte de réformer les abus trop réels qui s'y étaient glissés, l'Assemblée entreprend alors de remanier toute l'organisation de l'Église de France : le 12 juillet 1790, le Comité ecclésiastique, où philosophisme, jansénisme et gallicanisme ont fait alliance, réussit à faire voter la Constitution civile du clergé qui, en fait, organise non pas la réforme, mais le schisme : devenus complètement indépendants du Saint-Siège, fonctionnaires payés par l'État, évêques et curés seront désormais élus par l'Assemblée du département ou du district, où figurent les non-catholiques, et les métropolitains suffiront pour donner à l'évêque élu l'institution canonique ; puis, les ecclésiastiques furent mis en demeure de prêter serment à la Constitution civile, que le Pape avait réprouvée. Rome défendit de prêter ce serment. Trois évêques, la moitié des curés désobéirent à Rome. Le clergé de France était désormais coupé en deux.

Cependant, en divers endroits, en Alsace et en Lorraine notamment, la résistance s'organisait. Exaspérée par cette résistance, par les difficultés de toute sorte que rencontrait la Révolution commençante, par la guerre extérieure avec l'Autriche et avec la Prusse, la nouvelle Assemblée législative va multiplier contre les prêtres réfractaires les mesures de persé-

cution et de violence : dans les massacres de septembre, qui suivirent la chute de la royauté et l'invasion par l'ennemi du sol national, plus de deux cents ecclésiastiques trouvèrent la mort. D'autre part, mal soutenue, dédaignée, humiliée par les pouvoirs publics, que l'irrégion gagnait, obligée d'accepter le divorce, trop souvent représentée par des prêtres indignes, l'Église constitutionnelle voyait son autorité décroître. Ce fut bien pis quand la Convention entra en scène : elle encouragea le mariage des prêtres, considéra comme suspects d'incivisme ceux qui résistaient, proscrivit ou fit monter sur l'échafaud évêques et prêtres assermentés qui lui étaient dénoncés comme tièdes. Contre ces excès du fanatisme irrégieux, contre les sanglantes brutalités d'un pouvoir qui, en même temps qu'il guillotina Louis XVI, visait à « décatholiciser » la France, la catholique et royaliste Vendée se souleva tout entière, et ce fut l'origine d'une longue guerre inexpiable. Prise entre la guerre civile et la guerre étrangère, en butte aux plus formidables complications intérieures, dominée et dépassée par les extrémistes des clubs, du Comité de salut public, de la Commune de Paris, la Convention souscrit aux pires mesures de déchristianisation. On inaugure le calendrier républicain ; on débaptise certaines villes ; on dépouille, on ferme ou l'on mutile les églises ; on force nombre de curés ou d'évêques constitutionnels à se « déprêtriser » ; Hébert et Chaumette organisent le culte de la Raison, et à Notre-Dame, puis dans un certain nombre d'églises parisiennes et provinciales, des fêtes ridicules ou scandaleuses sont instituées pour célébrer la religion nouvelle. A la fin de cette sombre année 1793, où la Terreur fit couler tant de sang français, on pouvait croire que l'idée religieuse en France touchait à ses dernières heures.

Mais Robespierre veillait. Ce Cromwell de la basoche est un ennemi personnel de l'immoralité et de l'athéisme ; il croit à Dieu et à l'immortalité de l'âme ; il croit surtout que Rousseau

est dieu et que Maximilien est son prophète. Il s'est débarrassé par l'échafaud successivement de tous ceux qui le gênent ou le contredisent : les Girondins, Hébert et sa séquelle, Danton et ses partisans. A la fin d'avril 1794, il est l'unique dictateur : il fait décréter par la Convention que la République reconnaît l'existence de l'Être suprême et l'âme immortelle, et il officie lui-même à la fête toute laïque qu'il a instituée en l'honneur de la Divinité. Moins de deux mois après, le coup d'État du 9 thermidor fait disparaître cet essai de religion civile et son sanguinaire inventeur.

Alors commence, pour la France chrétienne qui n'est point morte, mais qu'une longue souffrance a épurée, une période d'accalmie relative qui dura trois ans et qui fut discrètement, mais efficacement réparatrice. L'Église est séparée de l'État ; la Vendée pacifiée reçoit pour prix de son effort la liberté religieuse, qui bientôt est étendue à toute la France ; les prêtres sortent en foule des prisons et les édifices du culte non aliénés leur sont rendus. Un peu partout, le culte et la ferveur renaissent, et, nombre de prêtres insermentés étant rentrés de l'exil, c'est l'Église non constitutionnelle qui profite de cette renaissance religieuse. Mais on exige des prêtres qu'ils jurent soumission aux lois républicaines et, en dépit de l'influence pacifiante de l'abbé Émery, beaucoup d'entre eux hésitent à prêter serment. Une loi du 24 août 1797 n'en rouvre pas moins la France aux prêtres émigrés. L'ère des persécutions semble définitivement close, et Clarke pouvait écrire à Bonaparte : « Nous avons manqué notre révolution en religion. On est redevenu catholique romain en France. »

Jusque-là, le Directoire avait laissé faire. Subitement, il prit peur, et les élections du mois de mai 1797 lui ayant fait craindre une tentative de contre-révolution, il en appela, contre les Conseils et contre deux des siens, Carnot et Barthélemy, au bras séculier d'Augereau. Le coup d'État du 18 fructidor ral-

luma la guerre religieuse : fermetures d'églises, dénonciations, arrestations, déportations et guillotinades de prêtres, on put se croire revenu aux plus mauvais jours de la Terreur. En même temps, et puisque, aussi bien, « il faut une religion pour le peuple », avec les subsides de l'État et l'aide de la franc-maçonnerie, on improvisa des religions nouvelles : « théophilanthropie » de La Reveillière-Lépeaux, « religion décadaire » de François de Neufchâteau. Deux années de suite, en l'habillant d'oripeaux liturgiques, on essaya, sous ces noms ridicules, de galvaniser, de transformer en religion populaire le déisme de nos philosophes. Vains efforts. En matière religieuse, comme en matière politique et financière, le Directoire se révélait impuissant à fonder quelque chose de stable : il n'avait plus qu'à disparaître. Le canon d'Aboukir sonne le glas de ce gouvernement de bavards, de corrompus et de fantoches. Le 9 octobre 1799, Bonaparte, retour d'Égypte, a touché le sol de France ; et un mois après, il a consommé son coup d'État du 18 brumaire.

II. — LES DOCTRINES

Quelles doctrines ou quelles vellétés doctrinales sont enveloppées dans cette suite de faits qui composent, dix années durant, la trame de l'histoire religieuse de la France ?

Ce qui frappe avant tout l'observateur impartial, c'est le peu d'originalité des idées qui sont alors entrées en conflit pour s'imposer à la conscience française. On a souvent comparé, assez justement, la Révolution française à la Réforme, et, après Joseph de Maistre et Tocqueville, on a pu dire avec raison, et même avec profondeur, qu'elle était elle-même et au fond une véritable révolution religieuse. Mais, chose curieuse, à la différence de la Réforme, dans l'ordre proprement religieux, la Révolution française a été totalement incapable de rien construire. Les principes dont elle s'est successivement inspirée

existaient bien avant elle, et elle n'en a même pas rajeuni l'expression. Et quant aux créations auxquelles elle s'est, de temps à autre, essayée, elles étaient si peu viables qu'elles se sont toutes promptement et lamentablement effondrées. En matière religieuse, cette Révolution religieuse qui prétendait renouveler la face du monde n'a pas eu le génie inventif.

Elle a débuté par une confiscation. Pour séculariser les biens du clergé et pour abolir les vœux monastiques, il n'était pas besoin d'un grand effort d'imagination : à défaut des doléances du bas clergé, dont la pauvreté formait contraste avec les richesses de certaines abbayes et de certains évêques, il suffisait d'écouter les suggestions et les déclamations anticléricales de deux ou trois générations de philosophes.

Pareillement, pour concevoir et pour légitimer aux yeux de certains juristes, la Constitution civile du clergé, il n'était pas nécessaire de se mettre en très grands frais de réflexion personnelle. Si les rancunes jansénistes et les préjugés gallicans n'avaient pas suffi à alimenter d'arguments spécieux les légistes de la Constituante, ces derniers n'avaient qu'à puiser à pleines mains dans les livres de Voltaire, de Raynal, de Rousseau pour voir s'y esquisser les linéaments d'une religion « civile » ou « nationale » dont les ministres seraient solidement dans la main de l'État. Très hostile au catholicisme romain, la philosophie du XVIII^e siècle, d'une manière générale, a traité avec une extrême bienveillance les « vicaires » savoyards ou autres et elle a pleuré de tendresse sur le sort du curé de campagne, dont l'apologie est l'un des thèmes à la mode dans la littérature du temps. Seulement, elle conçoit le prêtre comme étant essentiellement un « officier de morale » qui tient son rôle et ses pouvoirs de la société dont il est en quelque sorte le délégué. « Il n'y a, écrivait Voltaire au comte Schouvalof, que votre illustre souveraine qui ait raison : elle paye les prêtres, elle ouvre leur bouche et la ferme ; ils sont

à ses ordres, et tout est tranquille. » Raynal n'est pas d'un autre avis ; et si Rousseau, sur ce point, s'exprime peut-être en termes moins rudes et plus nuancés, c'est bien de lui et de son *Contrat social* que pourront se recommander les sinistres initiateurs de la persécution religieuse.

Ce n'est pas de Rousseau que s'inspirent les organisateurs du culte de la Raison ; c'est bien plutôt de Voltaire et des Encyclopédistes. Dans leurs négations violentes, dans leurs grossiers anathèmes au « fanatisme », à la « superstition », les Chaumette et les Hébert ne font que ressasser les « objections » de l'*Encyclopédie* ou du *Dictionnaire philosophique*. On a prétendu que le fond de leur pensée positive n'était pas l'athéisme, mais le déisme, et il est possible en effet que çà et là, dans leurs fumeux cerveaux, surnageassent quelques minces épaves du mince credo voltairien. Mais, en fait, leur courte philosophie se ramène à l'exaltation des instincts et à l'apothéose de « l'infailible nature ». L'un des leurs, le curé parisien de Moy voulait « rayer le nom de Dieu de tous nos dictionnaires » ; il écrivait que « la nature et Dieu ne sont que le seul et même être sous des noms différents » et que « de ces deux mots, il vaudrait mieux s'en tenir à celui de nature ». Ils pensent tous là-dessus, si c'est là penser, comme cet ardent émule du curé Meslier, et ils empruntent à Diderot non seulement le peu d'idées qu'ils ont en partage, mais encore l'inspiration même des « fêtes de la nature » qu'ils organisent pour célébrer le culte de la Raison. Ce culte est l'aboutissement naturel du rationalisme voltairien et encyclopédique ; il symbolise à merveille cette renaissance du naturalisme à laquelle l'histoire intellectuelle et morale du XVIII^e siècle nous fait assister ; mieux encore : il nous fait en quelque sorte toucher du doigt l'intime équivalence de ces trois termes : rationalisme, naturalisme, paganisme. La cérémonie de Notre-Dame, avec son petit temple grec d'où sortait, « image fidèle de la beauté »,

une actrice vêtue de blanc et représentant la déesse Raison, ses « hymnes en langue vulgaire », ses théories de jeunes filles, est une cérémonie proprement païenne : au même titre que la poésie d'André Chénier, — cet André Chénier qui se disait « athée avec délices », — et que la peinture du fougueux « sans-culotte » David, au même titre aussi que le jargon et les modes féminines de l'époque révolutionnaire, elle est un signe de ce retour à l'antique qui caractérise la fin du XVIII^e siècle et qui nous montre le classicisme expirant revenant à ses origines. Un homme de la Renaissance aurait pu signer ce mot de Chamfort qui exprime si bien l'état d'esprit des derniers encyclopédistes : « M. de... qui voyait la source de la dégradation humaine dans l'établissement de la secte nazaréenne et de la féodalité, disait que, pour valoir quelque chose, il fallait se défranciser et se débaptiser, et redevenir grec ou romain par l'âme. » Redevenir grec ou romain par l'âme, c'est à quoi tendaient un Voltaire, un Diderot : en instituant leur culte de la Raison, les Hébert et les Chaumette s'efforçaient de réaliser la pensée profonde des deux philosophes.

Ces grossières mascarades de l'athéisme, encore qu'elles se recommandassent aussi de lui, auraient été, nous pouvons en être sûrs, violemment désavouées par Rousseau ; il y aurait vu avec raison un héritage du philosophisme, et sa vieille haine des Encyclopédistes et de Voltaire se serait donné largement carrière. Mais Rousseau a un successeur et un disciple fanatique : c'est Robespierre. Aux Jacobins, il combat non sans hardiesse les négations irrégieuses des philosophes ; il fait abattre et briser le buste d'Helvétius : « Helvétius, s'écrie-t-il, était un intrigant, un misérable bel esprit, un être immoral, un des cruels persécuteurs de ce bon J.-J. Rousseau, le plus digne de nos hommages. » Une autre fois, reprenant une formule de Voltaire, que « si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer », il proclame que « l'athéisme est aristocratique ».

Conformément aux principes du *Contrat social*, bientôt il « punira de mort », il enverra à l'échafaud Hébert et Chauvette, qui « se conduisent comme ne croyant pas » les « dogmes » consolateurs. Devenu enfin tout-puissant, Robespierre va lire à la Convention son fameux *Rapport* du 17 floréal : c'est du pur Rousseau, avec un peu plus d'aigreur et de déclamation. « L'idée de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme, déclare-t-il, est un rappel continuel à la justice : elle est donc sociale et républicaine... Celui qui, sans l'avoir remplacée, ne songe qu'à la bannir de l'esprit des hommes me paraît un prodige de stupidité et de perversité. » Et après avoir jeté, en termes virulents, l'anathème à la « secte » encyclopédique, il affirme que « la liberté des cultes doit être respectée, pour le triomphe même de la raison ». Au demeurant, que les « prêtres ambitieux » ne se réjouissent pas trop vite : « Fanatiques, n'espérez rien de nous. Rappeler les hommes au culte pur de l'Être suprême, c'est vous porter un coup mortel. » Et tout ce déisme anticlérical à la Jean-Jacques aboutissait à l'institution d'un certain nombre de fêtes, dont la principale, celle de l'Être suprême, devait se célébrer le 20 prairial. On sait ce que fut cette fête, dont David avait dressé le ridicule programme et dont Robespierre fut à la fois l'orateur et le grand-prêtre : il développa dans ses discours les lieux communs de son rapport, et en entendant parler de Dieu et de l'âme immortelle, en voyant se dérouler ces cérémonies où les souvenirs antiques se mêlaient à des réminiscences chrétiennes, le peuple français put se croire revenu au temps où les processions de la Fête-Dieu déployaient leur pompe officielle à travers les rues de Paris. Plusieurs, sans doute, virent dans ces manifestations un lointain acheminement à une restauration religieuse analogue à celle que Bonaparte devait tenter plus tard : on pourrait leur donner raison si, pendant la dictature robespierriste, la persécution n'avait pas redoublé de rigueur.

Bien que l'on puisse discuter sans fin sur les arrière-pensées de ce terrible et mystérieux sectaire de Robespierre, il semble plus probable qu'il ait voulu tout simplement réaliser le rêve de Rousseau, fonder, à l'encontre du catholicisme, une religion civile et nationale qui imposerait ses dogmes à tous les Français, un calvinisme d'un genre tout particulier, où une théologie très simplifiée s'allierait à une rigide morale. Cette conception, au demeurant peu originale, n'avait aucune chance d'être acceptée dans un pays d'hérédité catholique tel que le nôtre : la France n'est pas Genève, et elle n'était pas mûre pour la religion de Jean-Jacques, même revue et corrigée par Robespierre : ce fut peut-être là l'une des causes obscures du 9 thermidor.

C'est encore Rousseau que l'on retrouve, — et tantôt le Rousseau du *Contrat*, tantôt celui de la *Profession*, — à l'origine de toutes les religions civiles qui, de 1795 à 1799, vont germer sur le sol de France ; et les idées et les formules du vicaire savoyard fleurissent abondamment sur les lèvres et sous la plume des fondateurs de cultes divers, — théophilanthropie, culte décadaire, culte des adorateurs, culte social, etc., à l'aide desquels les Lanthenas, les La Reveillière, les Leclerc et tant d'autres alors essayent de tromper l'éternelle inquiétude de l'homme (1). A l'influence de Rousseau il faut joindre d'ailleurs celle de ce mysticisme nébuleux qui, à travers tout le XVIII^e siècle, s'est développé hors de tout cadre précis, dans les sociétés secrètes et les loges maçonniques, pour aboutir aux divagations de Svedenborg ou de Mesmer et à la « théosophie » de Saint-Martin. « Ces vues ne sont pas nouvelles », écrivait un ministre du Directoire en marge du programme d'une de ces religions mort-nées qu'on lui soumettait, *le Culte naturel* du citoyen Bressy. Et il disait vrai. Toutes les tentatives religieuses de la Révolution témoignent d'une extrême pauvreté d'imagination et sont prédestinées à un lamentable avortement.

Tandis que, d'année en année, cet avortement apparaît plus manifeste, que devient l'idée adverse, l'« infâme » religion qu'on avait voulu écraser sous les ruines? Feuilletons les dix-huit volumes d'un curieux recueil, les *Annales catholiques* qui, sous des titres divers, en dépit des suspensions, des tracasseries gouvernementales, a duré de 1795 à 1811. Il avait été fondé et d'abord uniquement rédigé par l'abbé Ricard, le traducteur de Plutarque, pour servir de trait d'union et de moyen d'information aux prêtres réfractaires persécutés. L'abbé Ricard fut bientôt remplacé par l'abbé Sicard et l'abbé Jauffret, puis par l'abbé de Boulogne, qui en devint à peu près l'unique rédacteur (1). On y réfute les paradoxes, les raisonnements captieux, les calomnies des adversaires; on y commente les événements religieux; on y multiplie les articles apologétiques. L'idée qui revient le plus fréquemment dans ces articles, c'est que, contrairement aux théories que, dans son *Origine de tous les cultes*, le « citoyen français » Dupuis développe sur le christianisme, « le plus grand fléau qui ait jamais affligé la terre », la religion est « le premier lien des nations, le plus solide appui des lois, et le moyen le plus simple comme le plus sûr, de rendre les hommes vertueux et heureux. » A l'appui de cette thèse, on relève avec complaisance les témoignages des laïques convertis par le spectacle des événements contemporains, et qui sont fort nombreux. Voici La Harpe qui, dans un « discours prononcé à l'ouverture du Lycée républicain », s'écrie, après un vif éloge des Pères de l'Église et de la religion chrétienne : « Je plains ceux qui ne savent pas qu'il y a une dépendance secrète et nécessaire entre les principes qui fondent l'ordre social et les arts qui l'embellissent. Je persisterai donc à joindre l'un avec l'autre et je ne séparerai point ce que la nature a réuni. » Voici un anonyme, « imbu peut-être trop longtemps des maximes du jour et que les malheurs de sa patrie ont sans doute converti comme tant

d'autres » : « Une religion, écrit-il, dont le culte est pompeux, et qui fait servir tous les arts aux hommages qu'elle rend à la divinité, doit plaire à un peuple qui aime les spectacles, l'éclat, la magnificence et toutes les productions des arts. Enfin une religion qui donne au sentiment pour la divinité un caractère d'amour, de passion et d'enthousiasme, est analogue au caractère d'un peuple sensible, pour qui aimer est un besoin, et qui semble attacher à toute exaltation une idée de gloire. » Tous ces thèmes, que Chateaubriand reprendra bientôt avec éclat, reviennent avec insistance dans les nombreuses *Apologies* qui se publient alors et qui, à la moindre accalmie, sortent de terre pour alimenter et soutenir la foi des fidèles. Les Dupuis et les Sylvain Maréchal, les Volney et les Marie-Joseph Chénier ont beau faire, et ressasser sans les rajeunir les vieux paradoxes voltairiens et encyclopédistes ; il ont beau proclamer que toutes les religions révélées « sont filles de la curiosité, de l'ignorance, de l'intérêt et de l'imposture », que « la religion chrétienne corrompt la morale et nuit au bonheur des sociétés par l'absurdité de ses préceptes », qu'elle est « la honte de l'humanité », et qu'elle « doit être regardée comme une institution funeste et une véritable monstruosité en politique comme en morale » : de plus en plus, l'idée se répand que rien n'est plus contraire qu'une pareille conception à la vérité de l'histoire, que le christianisme, bien loin d'être la « barbarie » qu'on nous représente, est, en fait, le ressort essentiel de la civilisation moderne, qu'il exalte toutes les plus hautes facultés de l'âme humaine, qu'il exerce sur la politique, sur la morale, sur la philosophie, sur les sciences, sur les arts et sur les lettres la plus heureuse influence, et qu'il est en un mot le meilleur, le plus sûr auxiliaire de l'instinct social.

III. — CONSÉQUENCES RELIGIEUSES DE LA RÉVOLUTION

« Il faut décatholiciser la France », avait dit un jour Mirabeau. « Il faut la déchristianiser », avait dit plus tard Hébert. Et la Révolution s'était employée de son mieux à cette double opération. A quels résultats a-t-elle abouti ?

La déchristianisation a été surtout l'œuvre de Chaumette et d'Hébert et des organisateurs du culte de la Raison. Les polissonneries impies, les violences sacrilèges dont Paris et la province ont, à ce propos, été le théâtre, si elles ont profondément scandalisé, n'ont guère ému le gros de la population. Dans les chapelles restées ouvertes, il y avait plus de fidèles que jamais. On éprouvait le besoin de protester contre ces grossières saturnales du matérialisme où la lie de la populace, renforcée de quelques fanfarons d'athéisme, était seule à trouver une satisfaction proportionnée à ses aspirations coutumières. Le mouvement d'ailleurs était factice et ne correspondait pas à un vœu général de l'opinion publique : les révolutionnaires les moins suspects de modérantisme, un Robespierre, même un Danton, lui étaient hostiles ; la Convention elle-même n'avait suivi qu'à contre-cœur, et par un effet de cette lâcheté collective qui est le vice secret des assemblées délibérantes. Dix-huit siècles de christianisme ne s'abolissent pas en quelques jours. En dépit de la propagande encyclopédique, en dépit même des proscriptions et des exécutions terroristes, la France n'était pas prête à adopter le credo du *Père Duchesne*, à embrasser la religion de la nature, à répudier toute foi au « sans-culotte Jésus ». Et Chaumette et Hébert payèrent de leur tête l'échec complet de leur tentative de déchristianisation nationale.

Moins éphémère, poursuivie avec plus de persévérance, à l'aide de moyens d'action plus puissants et par de plus nombreux et plus qualifiés personnages, l'œuvre de décatholicisation pré-

sentait plus de chances de succès. Il s'agissait tout d'abord de détacher la France de Rome, et, à cet égard, le jansénisme et le gallicanisme étaient pour les partisans d'une religion civile de précieux alliés. En fait, même condamnée par le Saint-Siège, la Constitution civile a été d'abord acceptée par la moitié du bas clergé français. Mais bientôt, la réflexion, l'expérience et la persécution aidant, un revirement s'est produit au sein du clergé lui-même. D'une manière générale, le clergé constitutionnel inspire aux populations une invincible défiance. Défiance trop justifiée par l'attitude d'un trop grand nombre de prêtres assermentés. Pour un Grégoire, dont la moralité, le courage, la piété même ne laissent rien à désirer, combien de prêtres libertins ou sans caractère se sont substitués à ces curés pieux et d'une charité infatigable, qui étaient l'honneur de l'ancienne France, véritables âmes évangéliques auxquelles les philosophes eux-mêmes ont rendu hommage ! C'est de Moy, ce curé parisien, fougueux anticlérical, dont *les Révolutions de Paris* disaient : « Seulement trois curés de cette trempe dans chaque département, la France sera bientôt décatholicisée. » C'est Gobel, l'archevêque de Paris, qui sommé par Anacharsis Clootz de démissionner, accepte d'être renvoyé comme un « domestique », comparaît devant la Convention avec onze de ses vicaires et, déposant son anneau et sa croix, coiffe le bonnet rouge. Ce sont les deux mille et quelques curés qui s'empres-sent de se marier. Et tandis que tous ces prêtres jureurs se déconsidèrent comme à plaisir, les autres, les prêtres réfractaires, qui sont restés ou qui sont rentrés en France, s'imposent à l'admiration, au respect de toutes les âmes bien nées par leurs volontaires souffrances, leur héroïsme, leur zèle apostolique.

Il faut lire, dans la belle *Histoire* de M. de La Gorce, l'émouvant récit de ces vies et de ces morts sacerdotales. Car c'est contre les prêtres restés fidèles à leur vocation et au Saint-

Siège que s'acharne surtout la persécution religieuse. Les uns, vieillards impotents ou infirmes, sont réunis dans des maisons de réclusion, transportés de prison en prison, et meurent sur les routes des suites de mauvais traitements, de privations, d'épidémies. A Nantes, l'immonde Carrier, dans l'une de ses onze noyades, se débarrasse de 84 d'entre eux. A Laval, on en guillotine 14 autres, qui ont refusé de prêter le serment liberté-égalité. Les autres, les plus nombreux, condamnés à la déportation, sont, en attendant mieux, rassemblés, internés dans les ports, à Bordeaux, à Blaye, à Rochefort, et là, entassés sur des vaisseaux, dans des conditions effroyables de misère physique et morale et de dénuement, on les fait littéralement périr à petit feu : des 830 déportés de la Charente, près des deux tiers sont morts, en moins d'un an, après d'indicibles souffrances. En dépit des supplices qui les attendent, s'ils sont découverts, nombre de prêtres proscrits ont d'ailleurs, un peu partout, bravé les recherches gouvernementales, les dénonciations, et, sous les déguisements les plus imprévus, ont réussi, au prix de mille dangers, à poursuivre secrètement leur ministère et à entretenir, parmi les fidèles, la flamme sacrée de la foi chrétienne. Leur dévouement aux âmes, leur ardeur d'abnégation et de sacrifice et, trop souvent, leur mort héroïque, étaient, aux yeux de tous, en faveur de leurs croyances, le plus vivant et le plus efficace des témoignages. « Je ne crois, disait Pascal, que les histoires dont les témoins se feraient égorger. » En promulguant la constitution civile du clergé, en persécutant odieusement les prêtres insermentés, la Révolution avait voulu, à tout le moins, fonder une religion « nationale », complètement affranchie de tout lien d'obédience à l'égard de Rome. Elle était allée directement contre son but. A mesure que les années s'écoulaient, la religion « constitutionnelle » apparaissait, de plus en plus, comme un rameau détaché du tronc, et dont la vie se retire inexorablement. Toute la

sève a reflué au cœur du grand arbre séculaire, maintenant dépouillé d'une végétation parasite. Presque tout ce qu'il y avait de sain et de vivant dans le clergé de France s'est groupé, s'est resserré, plus étroitement que jamais, autour du Saint-Siège : dans ces dix années de persécution religieuse, l'idée « ultramontaine » a fait plus de progrès en France qu'elle n'en avait fait dans les trois derniers siècles. La Révolution, en posant brutalement la question du schisme, a ruiné tous les compromis, dissipé toutes les équivoques : elle a tué le jansénisme et le gallicanisme.

A la religion constitutionnelle, si promptement discréditée, elle a essayé de substituer, sous l'influence de Rousseau, d'autres religions civiles, plus laïques encore et plus dégagées de tout élément sensible : culte de l'Être suprême, théophilanthropie, culte décadaire. Tous ces essais n'ont pas tardé à sombrer dans l'indifférence et l'oubli. Si le protestantisme avait jeté en France de plus profondes racines, il aurait pu bénéficier de ces diverses tentatives (1), et il semble bien que dans certains milieux, autour de M^{me} de Staël, par exemple, on ait assez longtemps caressé cet espoir. Mais, à la fin du XVIII^e siècle, une conversion en masse de la France au protestantisme était encore plus chimérique qu'elle ne l'avait été au XVI^e, et il fallait une singulière méconnaissance de la réalité pour s'attarder à semblable illusion.

La réalité, celle qui s'imposait à tout esprit clairvoyant, était la suivante. La Révolution avait fait un violent effort pour extirper du sol de France la religion traditionnelle et pour la remplacer par d'autres, et, d'échec en échec, elle n'avait abouti qu'à l'épurer, à la rendre plus vigoureuse et plus vivace. La persécution avait produit ses conséquences habituelles : elle avait éliminé les faibles et réconforté les forts ; elle avait raffermi certaines convictions chancelantes, réchauffé certaines tiédeurs, déterminé même de nombreuses conversions. A voir

traquer et massacrer ses prêtres, le peuple, se remémorant tout ce qu'il leur devait, se sentait repris pour eux d'un nouveau de gratitude et d'affection ; les indifférents eux-mêmes, à la vue de tant de misères imméritées, étaient émus de pitié et n'étaient pas les derniers à les secourir et à les cacher. Si de nombreux ecclésiastiques ont pu échapper à la guillotine, si le culte, même dans les plus sombres jours de la Terreur, n'a jamais cessé d'être secrètement célébré, si, en un mot, le catholicisme a pu, en pleine Révolution, vivre d'une vie souterraine et intense, il l'a dû, pour une très large part, à une foule de complicités laïques, à toute sorte d'admirables dévouements populaires. Dans la plupart des cas, ces dévouements étaient inspirés par une foi profonde. Dans l'épreuve, le peuple de France a été comme repris par la religion de ses pères, et il s'est senti plus profondément catholique que peut-être ne l'avait-il cru lui-même.

A la moindre éclaircie, cette recrudescence de ferveur éclate au grand jour avec une surprenante vivacité. En 1796, les *Annales religieuses* publient un article de l'abbé Sicard sur *l'État de l'Église de Paris*. « Jamais peut-être, écrit-il, depuis des siècles, on n'avait célébré avec plus de piété et une édification plus touchante la grande fête du Saint-Sacrement. Tous les jours de l'octave, les églises et les oratoires publics pouvaient à peine contenir les assistants : ce n'étaient plus seulement, comme aux premiers jours de l'ouverture des églises, quelques femmes pieuses, *c'étaient des familles entières*, les pères et les mères, à la tête de leurs enfants et de leurs domestiques. Les saints cantiques n'étaient pas seulement chantés par les ministres : tous mêlaient leurs voix à celles des chantres : ce qui formait un concert si attendrissant que *les larmes d'une sainte joie coulaient de tous les yeux*. » Pareil spectacle à Marseille, en dépit d'un retour offensif de la persécution religieuse : « La première fête de Pâques, écrit un

abonné, les catholiques se rendent en foule dans l'église pour y chanter et faire les prières accoutumées. *Jamais autant de respect dans le lieu saint. J'en ai versé des larmes d'attendrissement, de voir un peuple immense à genoux, priant avec une affection bien capable de calmer les courroux du ciel.* » Et ce ne sont pas là des manifestations exceptionnelles et éphémères : « L'état de l'Église catholique de Paris, lisons-nous un autre jour, est toujours très consolant pour ceux qui s'intéressent aux progrès de la religion. Chaque jour s'ouvrent de nouveaux temples, et l'affluence des fidèles, *bien loin de diminuer, s'accroît d'une manière très sensible...* Ainsi la religion triomphe seule d'une révolution qui a tout englouti. »

« La religion triomphe seule » : c'est à cette conclusion qu'au sortir des troubles révolutionnaires, beaucoup d'esprits s'acheminent. Les efforts tentés pour déchristianiser ou pour déca-tholiciser la France ont tous échoué les uns après les autres : les formes cultuelles qu'on a imaginées pour remplacer la religion traditionnelle se sont toutes successivement effondrées. Mais le sentiment religieux a survécu à tous les assauts qui lui ont été livrés et il reste incorporé aux conceptions et aux rites qui en ont été, depuis dix-huit siècles, le véhicule habituel. Manifestement, l'avenir est à ceux qui, soit dans l'ordre des faits, soit dans l'ordre des idées, sauront réconcilier définitivement les aspirations religieuses avec le vieux dogme orthodoxe et avec le Saint-Siège.

IV. — ÉTAT DES ESPRITS, DES DOCTRINES ET DES AMES EN FRANCE AUX ENVIRONS DE 1800

Après dix années de discordes civiles et de guerres extérieures, de désordres, de pillages et de meurtres, tout le monde, en effet, aspire à la tranquillité, à un régime réparateur. La lassitude est générale : on a trop agi, trop parlé, trop lutté ;

après cette débauche d'agitation, on tend passionnément au repos. On veut un pouvoir fort qui, au dehors, fasse cesser l'anarchie, impose la discipline et la règle, contienne les partis, assure la paix sociale et la sécurité du lendemain. La situation générale n'est pas sans analogie avec celle qu'a trouvée Henri IV en montant sur le trône. Mais à la fin du *xvii^e* siècle, le pouvoir réparateur s'incarne dans une dynastie nationale qui a déjà fait ses preuves de vigueur et de sagesse politique. En 1799, la dynastie nationale est à l'étranger ; elle s'est provisoirement éliminée elle-même par ses fautes et ses faiblesses. Ce qu'il faut au pays, ce qu'il veut de toute sa volonté profonde, c'est un chef militaire qui soit en même temps un homme d'État. Si cet homme se présente, s'il a l'audace d'écarter les figurants qui encombrant la scène, les pauvres gens qui le séparent de l'autorité suprême, il aura derrière lui toute la France.

Cet homme existe, et depuis trois ans, on le voit grandir. Quand, au mois d'octobre 1799, il rentre de son expédition d'Égypte, quelle était en France l'exacte situation religieuse ?

Elle était extrêmement troublée. Le coup d'État du 18 fructidor avait été surtout dirigé contre les catholiques qui, depuis deux années, bénéficiant d'un régime de demi-tolérance, avaient conquis, pour leurs croyances et leur culte, le droit de reparaitre au jour. Le jacobinisme avait pris peur de cette renaissance religieuse ; il avait remis en vigueur les plus sinistres lois d'exception, qui d'ailleurs n'avaient jamais été abolies, mais qu'on se contentait de ne plus appliquer. Les malheureux prêtres, dont beaucoup étaient rentrés d'exil, sont de nouveau arrêtés, jetés en prison, condamnés à la déportation, au bagne, à l'échafaud. Contre les églises, les monuments religieux, les objets du culte, le vandalisme révolutionnaire renouvelle ses honteux exploits. Puis à la persécution violente succède la persécution sournoise, plus dangereuse peut-être et

plus efficace : encouragements, subsides et privilèges prodigués aux cultes adverses, mépris affiché pour tout ce qui rappelle l'ancien « fanatisme », diffusion des ouvrages impies et licencieux, notamment de *la Guerre des Dieux*, de Parny, « dont on distribuera des exemplaires au peuple, dont *la Décade* donnera trois extraits, tandis que l'Institut, l'Institut même ne rougira pas de recevoir l'auteur parmi ses membres », dérision jetée sur tous les principes de l'antique morale et, dans les modes, le langage et les mœurs, une affectation de cynisme, une fièvre de licence, qui rappellent et peut-être dépassent les époques les plus dissolues de l'histoire, la Régence, la Renaissance, la décadence romaine. Enfin, pour couronner cette nouvelle tentative de déchristianisation, le pape Pie VI, chassé de Rome par la République romaine, est enlevé par le Directoire, interné en France, où il meurt de vieillesse et de chagrin. Persécuté, traqué, honni de toutes parts, il semble que le catholicisme soit à la veille de disparaître de la nation qui s'était si longtemps flattée d'être « la fille aînée de l'Église ».

Et cependant, en dépit de tant d'ennemis conjurés contre elle, l'antique foi n'est pas éteinte. Sous les ruines fumantes elle couve encore, plus ardente même qu'elle n'était naguère, au moins en certaines régions préservées. Dans d'autres, à vrai dire, où l'ignorance, la peur ou l'indifférence ont exercé leur action déprimante, elle paraît à peu près morte ; mais c'est l'exception. Comme à l'époque de la première Terreur, la religion est rentrée sous terre, pratiquée en secret par les fidèles qui lui demandent consolation et réconfort : les prêtres pros crits, qui ont réussi à échapper aux dénonciations et aux recherches policières, se cachent pour remplir leur mission, sauvés le plus souvent et recueillis par des humbles qu'apitoie leur misère et qu'édifie leur chrétienne charité. De plus en plus, les populations se détachent des cultes officiels, schismatiques ou philosophiques, par lesquels on a essayé de tromper

leurs besoins religieux ; elles se pressent dans les quelques églises restées ouvertes au culte traditionnel, autour des prêtres qui, dans l'intérêt des âmes, ont prêté les derniers serments ; elles réclament avec insistance, pour les enfants, le retour au vieil enseignement religieux, pour les malades, le rappel des sœurs dans les hôpitaux. Elles regrettent universellement la proscription des rites, des cérémonies d'autrefois. Un ancien pasteur protestant, un philosophe, le successeur de Grimm dans la *Correspondance littéraire*, Henri Meister, voyageant à Paris en 1795, écrivait déjà : « Le bruit des cloches, trop continuel comme il l'est dans plusieurs pays catholiques, devient sans doute importun ; mais son absence totale a, je vous assure, quelque chose de triste et de sauvage. » Si telle est l'opinion d'un protestant et d'un étranger, que dire des innombrables Français, catholiques d'habitudes et d'hérédité, qui, six ou sept années durant, ont été sevrés du carillon traditionnel (1) ! Ce silence des cloches leur fait un vide physique, leur est comme une sorte de carême éternel. Par les sentiments, par les idées, par les sens même, l'âme populaire française aspire à une restauration du catholicisme.

Veut-on voir à quel point les esprits les plus divers sont las des excès révolutionnaires et mûrs pour une réaction prochaine ? Il n'y a qu'à rassembler certains témoignages, pris parmi les moins suspects.

Voici d'abord les Encyclopédistes. Ils devraient être les derniers à se plaindre d'une révolution qu'ils ont, plus que personne, contribué à déchaîner par leurs assauts multipliés à toutes les traditions politiques et religieuses. L'un de ceux qui ont survécu à la grande tourmente, l'abbé Morellet, avait commencé par lui faire assez bon visage : n'avait-il pas, jadis, combattu le bon combat contre les adversaires de l'*Encyclopédie*, en écrivant la *Vision de Palissot* ? et n'avait-il pas déclamé à son heure contre l'intolérance et l'Inquisition ? Qua-

rante ans plus tard, le ton change, et les propos : « Hélas ! écrit-il à son ami lord Shelburne, j'ai été trop près, pour mon malheur, de ce terrible spectacle d'une révolution. J'ai vu tomber autour de moi une foule de gens intéressants ; et j'ai été témoin de ces assassinats, forcé soit par des lois tyranniques, soit par l'impossibilité de trouver à vivre ailleurs ou d'y vivre avec quelque sûreté, forcé, dis-je, d'habiter la ville de sang où ce spectacle se renouvelait tous les jours tout près de mon habitation, *n'ayant plus d'autre sentiment que l'indignation et l'horreur ; honteux d'être homme* et d'appartenir à un peuple non seulement assez lâche pour souffrir tant d'atrocités, mais assez féroce ou assez stupide pour en repaître ses yeux tous les jours. » Et il prévoit, sans grand enthousiasme d'ailleurs, que « le peuple ne pourra plus être contenu que par le despotisme militaire ». Mais une autre fois, il constatera que le despotisme militaire a du bon : « Enfin, écrira-t-il, comme autrefois aux Juifs, il nous est revenu d'Égypte un sauveur qui a suspendu le cours des atrocités dont nous étions les victimes ; mais non pas *encore* celui des injustices qui *continuent* de dépouiller tant de malheureux. » Napoléon fera de ce rallié un député au Corps législatif.

Un autre encyclopédiste, un ami de Morellet, le médiocre et heureux auteur des *Incas* et de *Bélisaire*, ira plus loin encore. Non content de maudire la Révolution dans ses *Mémoires*, d'y flétrir en termes éloquents « l'incrédulité », « le blasphème », « le libertinage » et « la dépravation », Marmontel, élu député d'Évreux en 1797, et chargé expressément par ses électeurs de défendre au Corps législatif la cause de la religion catholique, avait formellement accepté de remplir cette mission d'apologiste. Nous avons encore le discours qu'il devait prononcer à cette occasion : et sous la plume de l'ancien disciple de Voltaire, de l'ami de Diderot et du baron d'Holbach, nous ne lisons pas sans surprise les lignes que voici : « Mais à ces mou-

vements des passions humaines s'oppose ici le frein d'une religion qui dompte la nature, et qui commande le sacrifice de tous les intérêts et de tous les ressentiments ; d'une religion qui, depuis sa naissance, et à l'exemple de son modèle, n'a respiré que l'humilité, la patience, la douceur, l'obéissance aux lois, la paix avec les hommes, la soumission la plus profonde aux décrets de la Providence, l'indulgence et l'amour envers ses ennemis, la crainte même et le mépris des prospérités de la terre, et l'abandon de tous les biens de l'avarice et de l'orgueil ; *car tel est le catholicisme ; tel a été son caractère, son caractère inallérable depuis qu'un Dieu* (je parle son langage), un Dieu patient jusqu'à la mort a été son législateur. » Il s'associe au vœu « éclatant, solennel, unanime des peuples, dont la voix s'élève et retentit de toutes parts » et qui « tous redemandent leurs prêtres », et qui ne peuvent prendre leur parti de « la suppression des cloches ». Et il a beau, à propos des guerres de religion, essayer de concilier ses opinions présentes avec ses opinions passées : la contradiction est complète et singulièrement suggestive.

Ce n'est pas un encyclopédiste que Rivarol, ce causeur étincelant qui a eu quelques parties d'un grand esprit. Une impiété grossièrement affichée lui eût paru une inélégance et une indiscrétion ; mais il ne s'est pas, on l'a vu, montré moins sévère pour la religiosité utilitaire de M. Necker. « S'il est vrai, écrivait-il à ce propos, que nous ne fassions la charité que parce qu'elle nous doit être payée à usure, et que Jésus-Christ nous tienne compte d'un verre d'eau donné en son nom, il faut avouer que notre charité, loin d'être une vertu, n'est qu'industrie, et qu'un vrai chrétien n'est qu'un marchand qui place à gros intérêt. » Sceptique en matière religieuse, partisan déterminé d'une morale totalement indépendante de la religion, le fond de sa pensée à la veille de la Révolution semble avoir été une sorte de stoïcisme du reste assez élevé. Jusqu'à quel point

cette conception fort aristocratique de la vie a-t-elle été entamée par l'expérience révolutionnaire ? C'est ce qu'il est assez difficile de dire. Mais ce qui est sûr, c'est que la fureur destructive des philosophes du XVIII^e siècle n'a pas trouvé d'adversaire plus vigoureux et plus éloquent que l'auteur du *Discours préliminaire* : « Ils n'ont pas aspiré à moins qu'à la reconstruction du tout par la révolte contre tout, écrivait-il, et, sans songer qu'ils étaient eux-mêmes dans le monde, ils ont renversé les colonnes du monde. » Et ce qui n'est pas moins certain, c'est que, dans ses derniers écrits, Rivarol a souvent rencontré des pensées et des formules que plus d'un apologiste du christianisme aurait pu lui envier : « C'est un terrible luxe que l'incrédulité. » « Il ne s'agit pas de savoir si une religion est vraie ou fausse, mais si elle est nécessaire. » « Une religion démontrée ne différerait pas de la physique ou de la géométrie ; ou plutôt ce ne serait pas une religion. » « Il me faut, comme à l'univers, un Dieu qui me sauve du chaos et de l'anarchie de mes idées. » « La philosophie manque à la fois de tendresse avec l'infortuné, et de magnificence avec le pauvre. Chez elle, les misères de la vie ne sont que des maux sans remède, et la mort est le néant ; mais la religion échange ces misères contre des félicités sans fin, et, avec elle, le soir de la vie touche à l'aurore d'un jour éternel. » — « L'esprit de Rivarol, disait Voltaire, c'est un feu d'artifice tiré sur l'eau. » Voltaire n'avait pas prévu qu'il y avait en lui l'étoffe d'un moraliste chrétien.

Ce moraliste n'avait pas pardonné à M^{me} de Staël de lui avoir disputé avec succès le sceptre de la conversation étourdissante, et il a eu le tort de décocher à la fille du banquier Necker de sanglantes et injustes épigrammes. Il aurait dû reconnaître en elle une des plus belles intelligences de femme qui aient honoré une époque littéraire. Peu artiste assurément, écrivain inégal et souvent médiocre, avec d'heureuses trouvailles d'ailleurs, de vives et pénétrantes formules, mais ouverte à toutes

les idées, et corrigeant par la souplesse de son esprit et par la générosité de son cœur les premiers partis pris de sa pensée, les défauts de son caractère et les faiblesses de sa vie, M^{me} de Staël est un très précieux témoin de son temps. Quoique son premier livre soit un livre sur Rousseau, elle n'est pas, comme on l'a dit trop souvent, une fille de Jean-Jacques, dont le côté romanesque surtout l'a séduit ; elle est bien plutôt une fille du xviii^e siècle, — du premier xviii^e siècle, celui de Montesquieu, de Voltaire et de Vauvenargues : comme eux, elle croit à la raison, — « cette bonne raison qui sert à tout et ne nuit à rien », disait sa mère, — elle croit surtout à la perfectibilité, cette grande idée du siècle que Condorcet va proclamer jusque sous le couperet de la guillotine. Un voltairianisme à peine épuré par un peu d'idéalisme protestant, voilà d'où elle est partie.

Elle accueillit la Révolution avec transport. Longtemps elle crut que le cours des choses allait amener une monarchie constitutionnelle et libérale, à l'anglaise, et ses vœux eussent été comblés si de cette monarchie son père avait été le premier ministre et son propre salon la cour inspiratrice. Il fallut rabattre de ces espérances. Trop généreuse pour approuver les crimes révolutionnaires, M^{me} de Staël s'employa de toute son activité à sauver de la proscription ou de l'échafaud d'innocentes victimes. Au contact des faits, beaucoup de ses opinions d'autrefois s'étaient modifiées. On nous a conservé d'elle un curieux ouvrage, resté longtemps inédit, et qui date de 1798. Il est intitulé : *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*. Elle s'y rallie à la République. Mais pour que la République satisfasse pleinement l'opinion et « cette masse de la nation qui veut le repos avant tout », il faut qu'elle cesse d'être persécutrice et qu'elle se propose fermement d' « arracher la nation à la corruption inouïe qui, chaque jour, fait de nouveaux progrès ». Pour cela, il faut faire appel à la religion. « Il

me paraît prouvé, déclare-t-elle, que la moralité des hommes a besoin du lien des idées religieuses. » Mais à quelle religion recourir? Le catholicisme est impossible : il est intolérant ; il est fondé sur la révélation, sur le dogme et sur le mystère, toutes choses que la raison réprouve ; il est inféodé à l'ancienne monarchie. Le culte théophilanthropique est infiniment préférable. Mais il est d'institution récente. Le protestantisme, au contraire, par son antiquité, par les luttes séculaires qu'il a soutenues contre le catholicisme, par la généralité de ses préceptes que « l'ignorant comme le savant saisissent également », et qui se rapprochent de ceux de la religion naturelle, — car « tous les jours, parmi les protestants, les ministres les plus éclairés écartent ce qu'il reste de dogme dans leur croyance », le protestantisme seul est capable de fournir au gouvernement républicain l'appui dont il a besoin. L'adopter, c'est enfin porter un coup mortel au catholicisme. « Je n'ai pas besoin de répéter, écrit M^{me} de Staël, que je hais toute persécution dans mon cœur, autant que je la méprise par mon esprit, mais je dis d'abord aux républicains qu'il n'existe que ce moyen de détruire l'influence de la religion catholique. »

Détruire l'influence de la religion catholique : on peut se demander si ce ne fut pas là l'une des idées maîtresses, ou même des idées fixes de M^{me} de Staël. Car elle reparait, cette idée, sous une forme à peine déguisée, dans le livre *De la Littérature*. Sans doute, l'auteur y rend un curieux et juste hommage au moyen âge ; mais c'est pour justifier sa thèse de la perfectibilité. Sans doute elle y parle en fort bons termes du christianisme, ce qui, de sa part, atteste un progrès sur ses précédents ouvrages ; mais le christianisme, tel qu'elle le conçoit, a une couleur calviniste très prononcée. Enfin, et surtout, pourquoi se montre-t-elle si injustement sévère pour le xvi^e siècle? Pourquoi, en distinguant les littératures du Nord de celles du Midi, donne-t-elle la préférence aux premières? Pourquoi

conseille-t-elle, pour combattre la décadence littéraire, de s'inspirer des écrivains septentrionaux plutôt que des écrivains méridionaux? C'est que le xvii^e siècle, grand siècle catholique, n'a point ses sympathies. C'est que les littératures du Nord sont des littératures protestantes, et que le protestantisme est, à ses yeux, un principe universel de progrès et de rénovation. Le livre *De la Littérature* est déjà un premier crayon d'une sorte de *Génie du protestantisme*.

Ainsi donc, même avant brumaire, de toutes parts en France se manifeste un immense besoin d'apaisement, de réparation, d'ordre et de sécurité. Et de toutes parts aussi, pour relever tant de ruines accumulées durant ces dix années tumultueuses, on aspire à une restauration religieuse. Les uns rêvent d'un protestantisme devenant une religion d'État. Les autres, — de beaucoup les plus nombreux, — se retournent du côté de la religion traditionnelle. Entre ces aspirations diverses, pour lesquelles va parier le jeune chef énigmatique, au masque impassible et dur, qui vient de prendre en mains les destinées de la France?

V. — LA PSYCHOLOGIE ET LA PENSÉE RELIGIEUSES DE NAPOLEON

Il n'a confié à personne sa pensée intime, et pendant assez longtemps on pourra se méprendre sur elle. Ce qu'on sait de son passé n'est point pour rassurer ceux qui voudraient se reprendre à l'espoir d'un retour aux idées et aux institutions chrétiennes : il a hurlé avec les loups ; ses protecteurs sont des jacobins, et il est l'homme qui, au 13 vendémiaire, a écrasé les forces contre-révolutionnaires et sauvé la Convention. Son mariage avec Joséphine de Beauharnais a été purement civil. Enfin, si l'on cite de lui quelques paroles plus rassurantes à des cardinaux ou évêques étrangers, il en circule d'autres qui,

datées de l'expédition d'Égypte, sont singulièrement inquiétantes : « Dites au peuple que nous sommes de vrais musulmans. N'est-ce pas nous qui avons détruit le Pape? » — « Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu, et Mahomet est son Prophète. » — « J'espère que le moment ne tardera pas où je pourrai réunir tous les hommes sages et instruits, établir un régime uniforme fondé sur les principes de l'Alcoran, qui sont les seuls vrais, et qui seuls peuvent faire le bonheur des hommes (1). » S'il n'est pas un fanatique d'irréligion, il semble que son scepticisme religieux s'accommode trop bien des intérêts changeants de sa politique.

Il y a du vrai dans cette appréciation, et bien des traits, aujourd'hui mieux connus, du caractère et de la vie de Napoléon la confirment. Les expériences religieuses de sa jeunesse ont été ou médiocres ou nulles : les prêtres corses qu'il a pu connaître, les Minimes de Brienne dont l'un, nous dit-on, expédiait sa messe en quatre minutes et demie, ne lui ont pas donné une très haute idée du clergé catholique. Il a lu Voltaire, Raynal, avec lequel il a été en relations, Rousseau, dont il s'est nourri : il a accueilli leurs objections, leurs préjugés, leurs plaisanteries même, et ses propos ont souvent gardé la trace de ses lectures. La vie de garnison est venue par là-dessus, puis le contact des milieux révolutionnaires. Quand éclate la Révolution, il est déjà bien détaché des « singeries » sacerdotales.

Dans la mesure où l'on peut reconstituer son état d'esprit d'alors, aux rares heures où il s'interroge sur l'homme et sa destinée, il semble qu'il ait toujours repoussé l'athéisme comme absurde et comme immoral, et qu'une sorte de déisme à la Rousseau ait été sa pensée la plus constante. A l'égard des diverses formes religieuses, dont il ne méconnaît pas la puissance morale et sociale, il est tout à fait impartial ; il rendra indifféremment hommage à l'une ou à l'autre, suivant les nécessités du moment, et pourvu qu'elles se plient à ses desseins, il n'en demandera pas davantage.

Est-ce là tout cependant ? Et ce scepticisme utilitaire teinté de déisme suffira-t-il à expliquer toute la politique religieuse de Napoléon ? Une personnalité comme la sienne est trop riche et trop complexe pour que, à la trop simplifier, on ne risque pas de la déformer et de ne la point comprendre. Corse de naissance, à demi Italien, il y a tout d'abord en lui un fond d'hérédité latine et catholique qui reparaitra invinciblement sous tous les apports successifs des lectures et de la vie et qui lui dictera tous ses gestes essentiels. « Je meurs dans la religion catholique, apostolique et romaine, dans le sein de laquelle je suis né, il y a plus de cinquante ans » : c'est la première phrase de son testament, et elle est significative. Si son père écrivait en italien des vers voltairiens, — ce qui, pour un gentilhomme italien, ne tirait pas à conséquence, — sa mère était une robuste croyante qui lui a transmis, ainsi qu'à tous ses enfants, la foi héréditaire. A Brienne, il faisait, dit-on, sa prière du matin et du soir, et un jour, il forçait un de ses camarades qui, par dérision, restait debout, à s'agenouiller pendant la messe. De sa première communion et de celui qui l'y prépara, le P. Charles, il a toujours gardé le meilleur souvenir, et ce fut lui qui, lieutenant d'artillerie à Auxonne, dirigea très sérieusement l'éducation religieuse de son frère Louis. Que, vers la fin de son séjour à Brienne, il se soit laissé un peu gagner et entamer par le voltairianisme à la mode, il est possible ; qu'un peu plus tard, devenu fervent républicain, il ait déclamé contre les prêtres et les moines, protesté par « patriotisme » contre les empiètements du clergé ; qu'il ait réfuté des réfutations du *Contrat social* et même comparé Jésus à Apollonius de Tyane, cela est certain. Mais jusqu'à quel point ces boutades juvéniles représentent-elles sa pensée profonde ? C'est ce dont on peut douter, quand on songe aux graves déclarations de Sainte-Hélène sur la divinité du Christ, sur le rôle et la mission de l'Église catholique. Dédaigneux, ou tout au moins détaché

pour son propre compte, par indépendance d'esprit et de mœurs, des observances et des pratiques, il ne semble pas que Napoléon, — et telle était l'opinion de Frédéric Masson (1), — ait jamais été, réellement et au fond, vraiment incroyant. Quand il apprenait une mauvaise nouvelle, il avait gardé l'habitude corse de faire un signe de croix en criant : *Jésus !* Ce geste involontaire avait, en ce qui le concerne, la portée d'un symbole.

Ce qu'il voit avant tout dans le christianisme sous sa forme catholique, c'est un principe d'ordre. Dans les idées d'abord. S'il déteste les « métaphysiciens » et les « idéologues », c'est qu'il a horreur des curiosités vaines, des constructions abstraites sans rapport avec le réel, des subtilités dialectiques, bref, de tout ce qui disperse, égare la pensée en quête de solutions illusoires pour des problèmes qui ne comportent pas de solution. A quoi bon spéculer sur l'inconnaissable, puisque, par définition, nous n'en pouvons rien connaître ? Le dogme met un frein salutaire à notre curiosité inquiète ; il impose une discipline à l'esprit ; il le libère pour les besognes plus urgentes et plus utiles de la science et de l'action. Et pareillement il met de l'ordre dans nos sentiments. Rien de plus dangereux que la sensibilité qui s'emporte et s'exaspère à la recherche de l'absolu. Elle aboutit aux folles rêveries, aux imaginations désordonnées, aux excès de toute nature qui, dans les pays protestants, caractérisent les grandes crises de mysticisme. La religion catholique donne à la fois une satisfaction et une règle à ce besoin de l'âme humaine ; elle épure et elle assagit ces ardeurs un peu troubles ; elle les convertit en œuvres de charité ; elle canalise le sentiment religieux. Et cet ordre qu'elle prêche et qu'elle réalise, elle l'introduit aussi dans la vie individuelle et dans la vie sociale. Elle fonde une véritable morale : une morale non seulement théorique, mais pratique ; elle fournit une règle des mœurs et elle en contrôle l'application. Une morale indépendante, sans obligation ni sanction, est

un contre-sens et un non-sens. Qu'est-ce qu'une morale qui ne commande pas au nom de Dieu ? et qu'est-ce qu'un devoir qui n'oblige pas et dont la violation n'entraîne aucune espèce de réprobation effective ? Ce sont là simples fantaisies individuelles, des nuées, des chimères, des monstruosités métaphysiques. Enfin, la religion en général, et la religion catholique en particulier, donne aux rapports sociaux une cohésion et un charme véritablement uniques. Ce qui sans elle ne serait qu'une poussière d'humanité barbare, par elle devient société véritable, organisée et civilisée. Elle groupe, elle rassemble, elle unit autour d'un même idéal spirituel. Par elle, l'homme cesse d'être un loup pour l'homme ; il s'humanise en se christianisant ; il s'ouvre à la fraternité ; il accepte sans se révolter les cadres, les inégalités et les hiérarchies nécessaires. Justice et charité par en haut ; résignation par en bas : par l'enseignement et la pratique de ces vertus essentielles un ordre social chrétien a pu se fonder et durer jusqu'à nous.

Dira-t-on que cette conception napoléonienne de la religion est singulièrement simpliste, qu'elle se joue à la surface des choses et des questions et qu'elle en laisse échapper la réalité substantielle ; que les problèmes capitaux de vérité doctrinale et de vie intérieure lui demeurent trop délibérément étrangers ; qu'en réduisant, comme elle le fait, le catholicisme à une sorte de gendarmerie sacrée, elle le rabaisse et le dégrade, et qu'elle est, au fond, parfaitement conciliable avec une entière indifférence religieuse, ou même avec l'athéisme le plus notoire ? De fait, il semble bien que quelques-unes des parties les plus intimes et les plus profondes de la religion aient échappé à Napoléon. Ou plutôt, incliné à croire par son hérédité et son éducation, n'ayant d'autre part aucune objection fondamentale d'ordre philosophique, historique ou philologique à élever contre la révélation, il en accepte les données sans raffiner sur le contenu ; il ne s'attarde pas à l'intérieur du sanctuaire et se

contente d'en explorer rapidement les avenues ; il aimera mieux en contempler les proportions grandioses et souligner la solidité de l'abri qu'y trouveront ceux qui s'y viendront réfugier. Homme d'action avant tout, c'est à leur valeur d'action qu'il juge les doctrines. Et la valeur d'action du catholicisme lui paraît si formidable qu'il s'inquiète de la voir se développer en dehors de ses prises. De là, pour capter cette force incomparable, dont il sent plus que personne la grandeur et l'excellence, ses efforts constants, ses brutalités de soldat, ses ruses de diplomate. Les violences mêmes dont il devait se rendre coupable à l'égard du Saint-Siège sont, de sa part, un hommage involontaire à l'idée chrétienne. Le XVIII^e siècle tout entier, au moins jusqu'à Rousseau, avait admis, comme le dira encore, en 1795, le fanatique Dupuis, que le christianisme est, dans son essence, *anti-social*. Napoléon, chrétien très imparfait, par ses déclarations comme par ses actes, a presque constamment affirmé la bienfaisance sociale du catholicisme.

Si nous touchons bien ici le fond permanent de sa pensée religieuse, on devine ce que fut pour lui l'expérience révolutionnaire : une gigantesque leçon de choses qui le confirme dans ses dispositions « réactionnaires » ou « conservatrices ». L'homme qui, le 20 juin 1792, s'indignait que le faible roi Louis XVI, dont il qualifiait rudement la faiblesse, eût laissé entrer sans la mitrailler la « canaille » aux Tuileries, avait une horreur native de l'anarchie : les troubles, les désordres, dont, dix années de suite, il fut le témoin souvent exaspéré, durent lui inspirer l'ardent désir de restaurer l'autorité sur ses bases, et non pas seulement l'autorité matérielle, mais l'autorité spirituelle, fondement et garantie de l'autre. D'autre part, ce soldat, amoureux de la discipline, est un prodigieux réaliste : son clair cerveau de Latin lucide ne se laisse pas séduire aux chimères ; il s'en tient aux faits observables, il y adapte sa pensée et sa volonté. Il a vu lamentablement échouer tous les efforts

successivement tentés pour déchristianiser et pour décatholiser la France ; il a vu s'effondrer et, comme des châteaux de cartes, tomber les unes sur les autres toutes les religions civiles qu'on a imaginées pour remplacer la religion traditionnelle ; il a vu celle-ci résister à toutes les forces d'oppression conjurées contre elle. Quand son instinct ne le porterait pas à la respecter, il a compris qu'aucune puissance humaine n'en saurait venir à bout et qu'on ne gouverne pas contre les croyances. Il s'est rendu compte, par l'exemple de la Vendée, que la France restait invinciblement chrétienne et catholique, et qu'elle serait à celui qui lui rendrait la paix religieuse. Et enfin il a compris que cette paix ne pouvait être assurée que par une entente directe avec Rome ; qu'impuissante à rien fonder dans l'ordre spirituel, la Révolution avait été toute-puissante pour détruire, et qu'elle avait tué pour toujours le gallicanisme. Le Concordat était de toutes ces observations et constatations la conclusion suprême. Sur tous ces points, la pensée intime de Bonaparte rejoignait la pensée intime de la France.

Il semble que d'assez bonne heure l'idée d'une restauration religieuse se soit présentée à son esprit. En tout cas, elle perce très nettement, cette idée, dans sa première campagne d'Italie, en 1796. Tandis que le Directoire lui mandait que « la religion romaine serait toujours l'ennemie irréconciliable de la République » et, « pour anéantir insensiblement son influence », lui confiait la tâche « essentielle » « de détruire, s'il est possible, le centre d'unité de l'Église romaine », lui, de son côté, écrivait au diplomate Cacault : « Vous pouvez assurer le Pape de vive voix que j'ai toujours été contraire au projet qu'on lui a proposé et surtout à la manière de négocier... *J'ambitionne bien plus le titre de sauveur que de destructeur du Saint-Siège...* Si l'on veut être sage à Rome, nous en profiterons pour donner la paix à cette belle partie du monde et *tranquilliser les consciences timorées de beaucoup de peuples.* » Quatre ans plus tard,

le voici de nouveau à la tête de l'armée d'Italie. La situation a changé. A son retour d'Égypte, il a été salué, sur son parcours, par les acclamations enthousiastes de tout un peuple, qui l'accueille comme un sauveur, comme le maître et le pacificateur qu'elle attend. Il n'a pas trompé cette attente : il a balayé le Directoire ; il a pris quelques mesures réparatrices. Mais pour imposer sa politique personnelle aux jacobins qui l'entourent et aux intransigeants de tous les partis, il a besoin d'une nouvelle victoire. Le 5 juin 1800, il reçoit les curés de Milan : « Moi aussi, leur dit-il (1), je suis philosophe, et je sais que dans une société, quelle qu'elle soit, *nul homme ne saurait passer pour vertueux et juste, s'il ne sait d'où il vient et où il va.* Nulle société ne peut exister sans morale, et *il n'y a pas de bonne morale sans religion* : il n'y a donc que la religion qui donne à l'État un appui ferme et durable. *Une société sans religion est comme un vaisseau sans boussole...* La France, instruite par ses malheurs, a enfin rouvert les yeux, elle a reconnu que *la religion catholique était comme une ancre qui pouvait seule la fixer dans ses agitations.* » Ce discours, à la veille de Marengo, est comme le pendant du vœu de Clovis à la bataille de Tolbiac, et, comme le vœu de Clovis, il fut suivi d'effet. Vainqueur des Autrichiens, Bonaparte écrit le 18 juin aux deux autres consuls : « Aujourd'hui, *malgré ce que pourront dire nos athées de Paris*, je vais en grande cérémonie au *Te Deum* que l'on chante à la cathédrale de Milan. » Et dix jours après, s'arrêtant à Verceil, il confie au cardinal Martiniana, pour qu'il les transmette au Pape, ses vues sur la situation religieuse, — « vues vraiment salutaires, bienfaisantes et sages », écrivait le lendemain Martiniana. « Je veux, avait dit le glorieux Consul, je veux assurer à la France, en même temps que la paix civile, la paix religieuse. » Et il indiquait tout son plan : supprimer d'un trait de plume l'Église gallicane, et, d'accord avec le Pape, reconstruire sur de nouveaux frais

l'édifice religieux des temps nouveaux. La négociation du Concordat était définitivement amorcée.

Ce que fut dans le détail cette lente et laborieuse négociation, nous n'avons pas, après les pages magistrales de Vandal, de M. de La Gorce, à le redire ici ; et aussi bien certaines œuvres de haute portée, telles que le Concordat, sont surtout faites pour être embrassées d'un large regard d'ensemble. Certes, à voir les choses de près, l'historien impartial sera très tenté de reprocher au Premier Consul la violence soldatesque de ses procédés, ses abus de pouvoir, ses caprices de despote, sa duplicité même. A les voir de plus près encore, surtout à les voir de plus haut, on sera bien plus frappé des formidables difficultés qu'il a éprouvées à réaliser et à faire accepter ses desseins, du rare courage qu'il a dû déployer pour triompher des obstacles, de la méritoire continuité de sa volonté bienfaisante, et de l'excellence finale de l'œuvre qu'il a poursuivie. Peu après brumaire, à deux émissaires royalistes qui essayaient de l'entraîner dans leur parti, Hyde de Neuville et d'Andigné, il avait dit : « Moi aussi, je veux de bons prêtres... La religion, je la rétablirai, non pas pour vous, mais pour moi... Ce n'est pas que *nous autres nobles*, nous ayons beaucoup de religion, mais elle est nécessaire pour le peuple, et je la rétablirai. » Qu'elle fût « nécessaire pour le peuple », — et il semble qu'il ait de très bonne heure entendu cette formule voltairienne dans un sens beaucoup moins étroit que Voltaire, — c'est ce qu'il constatait plus clairement tous les jours. Au témoignage de Desmaretz (1), il aurait fait faire une enquête secrète et très détaillée sur l'état des superstitions en France, et il aurait été très surpris du nombre de gens qui croyaient aux sortilèges, aux lutins de toute espèce : de ce jour-là, le Concordat eût été résolu, en dépit des objections et railleries qui l'assaillaient de toutes parts. Un soir, qu'il s'en expliquait au cercle de Joséphine, Monge lui dit : « Espérons cependant qu'on n'en viendra pas

aux billets de confession. — Il ne faut jurer de rien », riposta sèchement Bonaparte. L'anecdote est curieuse et doit contenir une large part de vérité. Mais dans la pensée du « Corse aux cheveux plats », le Concordat était décidé bien avant cette enquête. Seulement, en ferme réaliste qu'il était, il voulait se fonder toujours sur des faits scrupuleusement vérifiés. Il avait envoyé plusieurs conseillers d'État en mission dans les départements pour lui rendre compte de l'esprit public : ils sont à peu près unanimes à conclure à une restauration religieuse. Fort de tous ces témoignages, appuyé sur une opinion publique dont il sait l'enthousiaste confiance, sur le vœu ardent d'un grand pays dont il s'est fait dresser la carte religieuse, il est bien armé pour faire tête aux rudes assauts que lui livrent sans trêve jacobins, idéologues, protestants et militaires. Un jour de février 1801, il réunissait un groupe de tribuns opposants, et dans cette langue nerveuse, hachée, brièvement impériale qui lui était familière, il les apostrophait avec rudesse : « Les prêtres ! Un Gouvernement peut-il espérer conserver le peuple autour de lui, quand en même temps il poursuit la majorité de ce même peuple dans ses opinions les plus chères ? On ne peut se le dissimuler, la majorité du peuple français tient à la religion catholique. Veut-on que je contrarie cette majorité du peuple ? Ce peuple est libre et souverain... D'ailleurs, suis-je un cagot ? Veut-on me faire passer pour un fanatique qui rappelle son église ? Je veux que les religions soient tolérées et que celle de la majorité de la nation ne soit pas exceptée de ce principe. » Quelques réserves que puisse soulever le Concordat, il est indéniable que la cérémonie grandiose qui, le jour de Pâques 1802, réunissait à Notre-Dame une foule si étrangement bigarrée, marquait la définitive réconciliation de « la majorité du peuple français » avec sa religion traditionnelle.

Veut-on maintenant saisir sur le vif la pensée religieuse de

Bonaparte au complet? Un curieux témoignage nous permet de reconstituer une scène d'une violence extrême dont le philosophe Volney fut un jour le triste héros. Le premier Consul l'interpellait au sujet de Pascal. Volney feint de ne pas comprendre et ressasse les pauvretés encyclopédiques. Impatienté, Bonaparte l'interrompt avec humeur, et s'animant : « Pascal, un grand homme, monsieur, a dit qu'il y a des raisons que la raison ne connaît pas. J'ajoute, moi, que la raison de tout homme sensé lui enseigne que les raisons de la religion, quoi qu'en disent les idéologues, demeurent immuables, puisqu'elles sont, ces raisons, la souffrance, la maladie et la mort. Seule la religion console, seule la religion éclaire et explique la vie et la mort ; elle est le seul fondement de la vertu ; la proscrire est une impossibilité mathématique. » Volney est un peu déconcerté par cette éloquente « manière de conduire un raisonnement à l'assaut ». — « Je veux, reprend Bonaparte, rétablir le culte, rendre aux catholiques leurs églises confisquées, assurer aux prêtres un traitement convenable. » Et le philosophe de se récrier : rétablir la liberté des cultes, en laissant à chacun d'eux le soin de pourvoir à l'entretien de ses ministres, lui paraît bien suffisant. — « Mais la France me demande l'un et l'autre. — Hé ! monsieur le Premier Consul, si la France vous redemandait les Bourbons, les lui accorderiez-vous? » Bonaparte bondit de colère, renverse son siège, et arpentant le salon avec fureur, s'emporte en invectives contre les philosophes, « ces fauteurs de discordes, ces idéologues pervers, ces faux amis du peuple, ces malfaiteurs de la pensée ». Et arrivant d'un bond sur Volney, il lui crie en plein visage : « Oui, malfaiteur ! » L'autre, suant de peur, s'affaisse sur le tapis. Bonaparte le fait relever et reconduire à sa voiture, félicitant l'insolent de cette vapeur opportune qui lui a permis de ne pas faire plus ample connaissance avec sa botte de général. — Rudesse à part, on a là en raccourci toutes les raisons du Concordat.

Reportons-nous à un siècle en arrière. Bossuet est à la veille de mourir et de ses mains affaiblies, par intransigeance mystique, il a contribué à ruiner le Concordat si sage et si fécond que, cent ans auparavant, saint François de Sales avait signé entre la pensée laïque française et le catholicisme, entre « l'Église et le siècle ». Par la brèche entr'ouverte se sont précipités pour l'élargir tous ceux qui supportaient avec impatience le joug importun d'une autorité spirituelle. Cartésiens, libertins, savants et philosophes ont opposé la loi naturelle au miracle, la raison à la révélation et, plus ou moins nettement, ont conclu à la suffisance du déisme. Une nouvelle génération plus audacieuse est alors survenue qui, jetant l'anathème au christianisme, le proclamant barbare et inhumain, s'appuyant sur ce qu'elle croyait être les dernières données de la science, a restauré le naturalisme antique et s'est délibérément dégagée de toute idée spiritualiste. Par réaction contre cette école, une autre s'est constituée, qui, revenant en arrière, dénonçant les abus de la « desséchante » raison, se rallie à un déisme sentimental, avec de vagues aspirations chrétiennes. Toutes ces idées, toutes ces tendances sont descendues dans l'arène révolutionnaire et y ont accumulé les ruines. Puis, quand la poussière du combat est tombée, on s'est aperçu que la vieille religion, si bafouée et persécutée qu'elle eût été, n'était point morte, bien mieux, qu'elle ne demandait qu'à renaître dans les institutions, les esprits et les consciences. De l'aveu des moins suspects, elle apparaissait comme la meilleure et la plus sûre auxiliaire de l'instinct social. Au sortir de la tourmente, l'avenir serait à celui qui, dans l'ordre des idées, comme Bonaparte dans l'ordre des faits, signerait entre la pensée française et la maternelle Église un nouveau Concordat réparateur. L'avenir n'est plus à Voltaire, ni à Diderot, ni même à Rousseau : il est à Chateaubriand.

CHAPITRE V

LES ANTÉCÉDENTS RELIGIEUX DE CHATEAUBRIAND

I. — LA BRETAGNE

« Je suis né, déesse aux yeux bleus, de parents barbares, chez les Cimmériens bons et vertueux qui habitent au bord d'une mer sombre, hérissée de rochers, toujours battue par les orages... » Si, un demi-siècle avant Renan, au lieu de rêver sur l'Acropole aux « yeux fermés depuis deux mille ans », Chateaubriand avait composé une prière à Pallas, il aurait pu adresser à la Vierge d'Athènes ces harmonieuses et justes paroles. Fils de cette Bretagne qu'il a tant aimée, et qu'il a si poétiquement chantée, quelque chose de ce sol où, à chaque pas, le ^xgranit affleure, où forêts et landes, jadis surtout, étalaient leur muette tristesse, quelque chose de ces cieux humides et bas, de cette mer presque toujours irritée ou plaintive, oui, quelque chose de tout cela a passé dans le hautain et sombre génie de René. Certes, il serait bien téméraire de vouloir établir une connexion trop étroite, un rapport d'absolue et inéluctable nécessité entre un fait aussi général et aussi matériel que l'ensemble des conditions d'un milieu géographique, et cet autre fait, essentiellement individuel, et si ondoyant, si divers, une âme humaine dans l'infinie complexité de ses attitudes et de ses manifestations. Et cependant, s'il existe entre les deux ordres des rapports visibles, et je ne sais quelles secrètes harmonies et quelles mystérieuses « correspondances », sera-t-il défendu de les constater? Ne

pourra-t-on admettre qu'au contact des mêmes phénomènes physiques, à la vue des mêmes paysages, l'imagination s'emplit de visions particulières, la sensibilité se charge, pour ainsi parler, d'impressions très déterminées, bref, que l'âme individuelle tout entière, surtout si elle s'ouvre aisément aux actions du dehors, prenne d'assez bonne heure un certain pli, et devienne volontiers le miroir et comme la traduction ou la transposition morale de ce coin d'univers où le sort l'a placée ? Et si enfin de nombreuses générations ont eu pour cadre de leurs existences successives ces mêmes horizons brumeux, cette même mer mugissante, est-ce que, transmises et renforcées peut-être par l'influence héréditaire, les dispositions intimes que la répétition des mêmes spectacles finit par imposer à la personnalité, n'iront pas se graver plus profondes dans l'âme d'enfant qui aura pour mission de les exprimer un jour ?

C'est là, me semble-t-il, ce qui s'est produit pour Chateaubriand. Si l'on veut comprendre entièrement le grand écrivain, entrer pleinement dans l'intimité de son génie et de son œuvre, il faut voyager en Bretagne, aller voir de ses yeux quelques-uns des lieux où il a passé sa jeunesse, où ont vécu ses ancêtres. Même aujourd'hui, malgré l'envahissante banalité moderne, elle demeure la plus originale de nos provinces, « cette pauvre et dure Bretagne, l'élément résistant de la France », comme la définit si bien Michelet (1). « C'en est point une contrée plate, monotone et prosaïque. C'est au contraire une région pleine de contrastes, de grâces variées, imprévues et attirantes, et aussi de grandes harmonies, là riantes et radieuses, ici graves et solennelles, ailleurs mystérieuses et sombres. De son sol émane une vertu vivifiante, une poésie douce et forte montant vers le ciel comme un encens, et dont quiconque foule ce sol, — étranger ou indigène, — subit le charme pénétrant (2). » Ainsi s'exprime le dernier et le plus pieux de ses historiens, et l'on ne peut que lui donner raison. Oui, si variée qu'elle soit d'aspects, — car il y a plu-

sieurs Breagnes, — cette noble terre d'Armor, « riche d'âme et gueuse d'écus », ne ressemble à aucune autre, et l'on comprend, à la parcourir, la filiale et profonde tendresse qu'elle inspire à tous ses enfants. L'impression qui domine et se dégage assez vite de l'ensemble du pays, c'est une mélancolie, tantôt âpre et presque farouche, tantôt très douce, enveloppante et insinuante. La mélancolie, elle sort de partout en Bretagne, de ces côtes incessamment rongées par une mer implacable, de ce sol de granit, le plus ancien de notre France, usé et nivelé par les vents et les pluies (1), de ces brumes pénétrantes, de ces landes monotones, de ces arbres rabougris, courbés en deux par le nord... Et involontairement, le mot si juste de Renan vous remonte à la mémoire, et l'on se surprend à le murmurer tout bas : « Et la joie même y est un peu triste... »

Cette impression de tristesse, il n'est pas besoin, pour l'éprouver, d'aller s'asseoir à la pointe de Penmarc'h, ou d'aller contempler les sombres monuments mégalithiques de Locmariaquer ou de Carnac. Même quand on voyage dans la partie de la Bretagne qui, plus rapprochée de la Normandie, la rappelle à bien des égards, et surtout si c'est l'automne, on se sent vite gagné par cette sorte de charme triste, qui est si particulier à ce pays. Quelle ville plus lugubre que Rennes ! Dol, Dinan, Plancoët, — je choisis à dessein les horizons familiers à René, — jolis coins, certes, et d'où la grâce n'est point absente, mais qui, à l'ordinaire, ne suggèrent point des images joyeuses : le vert des arbres y semble plus sombre, le bleu du ciel plus gris qu'ailleurs, et le soleil toujours un peu humide, comme un sourire trempé de larmes.

Et maintenant allez à Combourg. Du haut de la vieille tour du Maure, si vous jetez un regard circulaire sur l'immense horizon, de toutes parts, vous n'apercevez que des bois : on pourrait se croire encore comme au centre de cette antique forêt de Brocéliande, si chère aux poètes bretons, si riche en

douloureuses et subtiles légendes. Quand le vent souffle ou quand la pluie tombe, il semble vraiment que les fées qui y ont élu leur séjour vous viennent toucher de leurs ailes. Et le matin, aux bords de l'étang rêveur, ou vers le soir, quand le crépuscule descend lentement sur la terre, c'est comme un voile de mélancolie qui se répand doucement sur les choses ; « les grandes voix de l'automne sortent des marais et des bois » : elles parlent à l'âme solitaire, elles lui tiennent le langage troublant et triste qu'elles tenaient déjà, il y a plus d'un siècle, au glorieux adolescent de Combourg.

« O Bretagne, ô très beau pays ! Bois au milieu, mer alentour ! » Ces deux vers d'un vieux poète rendent à merveille l'impression d'ensemble qu'on emporte d'un voyage en terre armoricaine. En Bretagne, la mer n'est jamais loin, et l'on conçoit sans peine que « le même nom maternel et puissant, *Armor* » ait jadis servi à désigner et le pays et l'Océan qui l'enserre. Sur la côte septentrionale si curieusement déchiquetée, et toute parsemée d'écueils et d'ilots, les coins avenants sont rares. Là, la mer n'est point égayée par le joyeux soleil méditerranéen, ni même par la chaude et rieuse lumière qui, bien souvent, paraît-il, se joue sur les bords escarpés du Morbihan, et qui verse tant de grâce heureuse sur la jolie presqu'île de Rhuy, l'aimable patrie du peu mystique Le Sage. Là, sur cette côte peu hospitalière, « une mer presque toujours sombre forme à l'horizon un cercle d'éternels gémissements ». Là, fièrement campée sur son îlot de granit, embusquée derrière sa ceinture de remparts, Saint-Malo, la vieille cité des corsaires, la patrie de Surcouf et de Duguay-Trouin, de Lamennais, et de Chateaubriand, semble encore surveiller la mer et méditer quelque sinistre entreprise. « Petite ville, riche, sombre et triste, dit Michelet, nid de vautours ou d'orfraies, tour à tour île ou presqu'île, selon le flux ou le reflux, tout bordé d'écueils sales et fétides, où le varech pourrit à plaisir. Au loin, une

côte de rochers blancs, anguleux, découpés comme au rasoir. » Sur cette plage où l'auteur d'*Atala* joua tout enfant, au pied de ces sombres remparts, en face de cette mer qui tant de fois emporta ses rêves, comme lui on resterait de longues heures à « béer aux lointains bleuâtres, à écouter le refrain des vagues parmi les écueils ». La rêverie, le repliement de l'âme sur elle-même dans un isolement un peu farouche, ce sont des sentiments qu'on éprouve aisément ici. Et quand on est assis au Grand-Bé, et que la mer à nos pieds vient s'abattre, furieuse, écumante, ou bien encore, quand, par une nuit sans lune, on entend les flots se briser sur la grève avec un mugissement lugubre, alors on revit avec une intensité singulière les impressions inoubliables qui remplirent cette âme enfantine ; alors, la poésie de l'Océan, dans ce qu'elle a de douloureux, de passionné et de voluptueux tout ensemble, se révèle à nous avec une rare puissance. Et l'on comprend que René ait pu dire que « ces flots, ces vents, cette solitude furent ses premiers maîtres ». « Ces instituteurs sauvages », comme il les appelle, n'ont pas été sans lui apprendre quelque chose.

Amiel disait qu'un paysage est un état d'âme : il est au moins incontestable qu'un paysage crée, ou suggère un état d'âme. Mélancolie et poésie : il semble que ces deux mots expriment assez bien l'état d'âme que fait naître en nous le paysage breton.

II. — LE GÉNIE BRETON

Cet état d'âme, la terre bretonne l'a fait naître aussi chez la plupart de ses enfants ; idéalisme et tristesse, si ce n'est pas toute l'âme bretonne, tout le génie breton, nul doute que ces deux traits ne fassent partie intégrante de sa définition. Joignons-y un autre trait essentiel, et qui, lui aussi, tient peut-être au sol, un esprit « d'indomptable résistance et d'opposition intrépide » (1). « En Bretagne, dit encore Michelet, sur le sol géo-

logique le plus ancien du globe, sur le granit et le silex, marche la race primitive, un peuple aussi de granit. Race rude, d'une grande noblesse, d'une finesse de caillou (1). » Dans cette région que sa situation géographique a comme dérobée aux influences continentales, la race s'est maintenue plus intacte qu'ailleurs. Si elle n'est pas autochtone, elle est l'une des plus anciennes de toutes celles qui ont contribué à former la France ; et, plus que toute autre, la nature extérieure a pu la marquer de son empreinte, la façonner à son image.

L'esprit d'obstination des Bretons est célèbre, et il s'est souvent manifesté dans leur histoire sous les formes les plus diverses : héroïsme inlassable, loyalisme invétéré, culte fervent de l'honneur (2), longue opposition parlementaire, révoltes et insurrections. Le Breton ne cède pas volontiers à ses adversaires, qu'il s'appelle Duguesclin, ou La Chalotais, Moreau ou Lamennais. L'isolement où il vit, ses habitudes de concentration morale et de vie intérieure développent en lui l'attachement à son sens propre, la confiance en soi, l'orgueil, un orgueil ombrageux, irritable, passionné. Il tient à ses traditions, à ses morts, bref, à tout son passé, parce que son passé, c'est encore lui-même, un prolongement dans le temps de sa personnalité éphémère. Et de là chez lui un curieux mélange d'esprit traditionaliste et d'individualisme. Il accepte la tradition, il verserait même son sang pour elle, surtout si d'autres l'attaquent ; mais du jour où elle lui serait imposée du dehors, où il ne lui serait point permis de la défendre à sa manière, il sera capable de se retourner violemment contre elle. Il a besoin qu'elle soit sa chose pour s'y conformer et pour y croire.

Le repliement sur soi produit l'orgueil : il engendre aussi la tristesse. Ceux-là seuls sont joyeux qui ne regardent jamais en eux-mêmes ; on n'oublie pas la tragédie de la vie quand on médite sur le rôle qu'on y tient. L'âme bretonne est triste, invinciblement. Dans ses chants (3), dans ses poèmes, dans ses romans,

dans ses légendes, dans ses fêtes, dans ses croyances, dans tout ce qui est expression spontanée de ses sentiments les plus intimes, cette mélancolie s'exhale, douce ou poignante, étrangement enveloppante, toujours. Et cette tristesse, loin de se fuir elle-même, se complait aux idées funèbres. « La Bretagne, a-t-on dit excellemment, est avant toute chose le pays de la mort (1). » Dans aucune autre région, — sauf peut-être en Pologne, le pays de l'Europe qui, à bien des égards, ressemble le plus à notre Armorique, — les « légendes de la mort » n'ont fleuri plus abondantes, plus douloureuses, plus naïvement terrifiantes. Et aujourd'hui, quand on lit les curieux ouvrages où on les a rassemblées, au frisson involontaire dont elles nous secouent encore, on se rend compte de la puissance de suggestion qu'elles doivent exercer sur des âmes simples, incultes, et qui si fréquemment, sur les côtes, sont aux prises avec les tragiques réalités de la mort.

« La mort, a écrit Schopenhauer répétant Platon, est le génie inspirateur de la philosophie » : la pensée de la mort est, à tout le moins, une grande préceptrice d'idéalisme. L'homme ne chercherait pas le sens de la vie, s'il ne savait qu'il doit mourir, et s'il ne voyait pas mourir autour de lui ; et la mort ne serait pas ce qu'elle est, « le roi des épouvantements », si elle n'écarterait pas impérieusement, d'un simple geste, les solutions superficielles et illusoire, le mensonge des mots qui trompent et qui n'expliquent pas. « Il faut parier : nous sommes embarqués » ; et, quand le port est en vue, on n'a que faire des cartes fausses ou des dés pipés. Dans ces dispositions d'esprit et d'âme, on s'aperçoit bien vite que la vie n'a pas de sens en elle-même et que, puisqu'il faut parier, seuls les paris dont l'enjeu est en dehors d'elle ont chance de n'être pas vains. Ainsi l'on est conduit à construire, au delà et au-dessus de la vie présente et soi-disant réelle, tout un monde de pensées, de rêves peut-être, et d'espérances, où l'âme froissée et meurtrie se réfugiera avec délices

pour échapper à l'étreinte de la brutale réalité. L'âme bretonne est ainsi faite que ce monde idéal lui paraît plus réel et plus vrai que l'univers sensible, et qu'elle l'habite plus volontiers. Renan a écrit des pages charmantes et profondes sur cette passion d'idéalisme, sur ce goût de l'*aventure*, sur ce besoin irrésistible de fuir le réel (1), et de courir « sans fin après l'objet toujours fuyant du désir » qui caractérise si bien la race celtique. « Cette race, dit-il admirablement, *veut l'infini* ; elle en a soif, elle le poursuit à tout prix, au delà de la tombe, au delà de l'enfer. » « Terre de Bretagne, s'écrie un autre poète, E.-M. de Vogüé, terre de Bretagne qui finis le vieux monde et d'où il regarde le nouveau, marche mystérieuse placée au seuil de l'infini, quel est donc ton secret pour former des enfants qui, plus que tous les autres, *brament vers cet infini...?* » (2) Son unique secret, c'est peut-être de familiariser les âmes avec la pensée de la mort.

De cette soif d'idéalisme procède sans doute aussi l'étonnante « poésie des races celtiques » (3). Certes, on peut concevoir, et il existe en fait, des poésies purement naturalistes, qui s'efforcent et qui réussissent à se modeler sur le réel, à en suivre les contours, à en dessiner les formes visibles ; mais ce ne sont ni les plus puissantes, ni les plus hautes, ni les plus « poétiques », pour tout dire : les *Émaux et Camées* ne valent pas les *Méditations*, et les *Idylles* de Théocrite ne valent pas la *Divine Comédie*. La vraie poésie, comme la vraie philosophie, est celle qui dédaigne le décor changeant des choses, et qui, sans s'arrêter aux apparences, va droit jusqu'à l'invisible. Pour avoir plus que toute autre adoré l'idéal et recherché l'éternel, la race bretonne a mérité de doter le monde moderne d'une poésie incomparable. Poésie exquise, où les sens n'ont presque point de part, poésie d'un charme si prenant que, jadis, il y a sept ou huit siècles, elle n'eut qu'à se révéler à nos pères pour enchanter, pour conquérir toute l'Europe chrétienne, et qu'aujourd'hui

encore, à travers la musique de Wagner, elle suffit à verser l'apaisement à nos âmes fatiguées et endolories.

L'idéalisme invétéré des Bretons se marque encore dans leur conception de l'amour. Cette race a littéralement inventé une nouvelle manière d'aimer. « Aucune famille humaine, je crois, dit Renan, n'a porté dans l'amour autant de mystère. Nulle autre n'a conçu avec plus de délicatesse l'idéal de la femme et n'en a été plus dominée. C'est une sorte d'enivrement, une folie, un vertige. » Rien ici de cette grivoiserie narquoise qui déshonore les productions de l'esprit dit « gaulois », les *Contes* de La Fontaine et les *Chansons* de Béranger ; rien non plus de cette griserie sensuelle qui est propre aux peuples du Midi. Mais un sentiment profond et grave qui remplit l'âme tout entière, qui l'exalte, qui l'élève au-dessus d'elle-même, qui la rend capable des plus nobles dévouements et des plus complets sacrifices, un sentiment dont l'ardeur n'exclut pas la pureté, et qui, dans ses erreurs mêmes, garde je ne sais quelle noblesse native et quel inaltérable sérieux ; par dessus tout, peut-être, un besoin passionné de se donner, de s'oublier et de se fondre en autrui, et, dans cette ferveur d'immolation volontaire, une soif mystique d'adoration et d'immortalité, une irrésistible tendance à transfigurer, à diviniser l'être aimé, et, par delà la « sylphide » terrestre, à poursuivre obstinément l'idéale beauté dont elle est un reflet obscur. Conception dangereuse, certes, autant que séduisante, et qui, glorifiant la passion, la revêtant de tous les prestiges de la poésie, en proclame la fatalité, en légitime les égarements, en sanctionne la souveraineté, et, pour tout dire, en justifie l'obscur égoïsme ; mais aussi conception qui, dans les âmes nobles, peut inspirer le dévouement, conseiller l'héroïsme, qui, en fait, a renouvelé, avec les mœurs, les littératures modernes, et à laquelle, peut-être, nous avons dû la chevalerie. L'amour ainsi conçu et ainsi pratiqué, c'est plus que de la poésie : c'est déjà de la religion.

Et la religion, cette forme supérieure de l'idéalisme, est aussi l'un des éléments du génie breton. Le Breton est naturellement religieux ; tout l'y incline : son goût du mystère, sa passion de l'infini, sa curiosité de l'au-delà, sa tristesse, et « l'invincible attrait » qu'il a pour les choses de la mort, son désir d'immortalité (1), le tour de son imagination et ses facultés poétiques, son besoin d'aimer enfin, et d'aimer d'un amour éternel. Il faut dire plus : il faut répéter le mot si juste de Renan, que le Breton est « naturellement chrétien ». La douceur des mœurs et l'exquise sensibilité des races celtiques, écrit-il encore, jointes à l'absence d'une religion antérieure fortement organisée, le *prédestinaient au christianisme*. » Rien de plus exact. Pour ne toucher ici qu'un seul point de cette sorte d'harmonie préétablie qui existait entre l'âme bretonne et la religion chrétienne, songeons comme le culte de la Vierge mère s'accommodait bien de l'idée toute mystique que les Celtes se formaient de la femme (2). Aussi, la religion nouvelle n'eut-elle aucune peine à pénétrer en Armorique, à y implanter fortement ses dogmes, ses institutions et son esprit. D'autre part, comme pour redoubler, consolider et perpétuer cette première influence, l'action des premiers évêques et des premiers saints, des moines « âpres à l'apostolat » a été, dans la vieille péninsule, plus profonde et plus heureuse peut-être que partout ailleurs : non seulement ils ont civilisé, ils ont, à la lettre, *fondé* le peuple breton d'Armorique. De tels services ne s'oublient guère. « Dans l'histoire des choses humaines, a-t-on pu dire, cette œuvre leur assure une gloire inéffaçable, et dans le cœur de tout Breton une reconnaissance mêlée de respect et de tendresse toujours vivante (3). »

Et c'est pourquoi, de nos jours encore, les croyances chrétiennes sont demeurées si vivaces sur le sol breton. On a tout dit sur la profondeur et la persistance de la foi religieuse dans la vieille province ; on sait l'influence qu'exerce sur ses paroissiens le curé breton, — « le recteur », comme ils disent, — et

tout ce qu'il peut obtenir d'eux (1). Taine, il y a soixante ans, voyageant en Bretagne, notait avec curiosité l'attitude des fidèles à l'église : « Rien de véhément, d'ardent : seulement, ils ont l'air *pris tout entiers* ; c'est la plénitude de la croyance et de l'attente (2). » Qui n'a pas vu en effet prier dans une église bretonne ignore peut-être ce que c'est que la prière et que la foi... Le monde extérieur n'existe plus pour ces êtres que le bruit de nos pas n'a point troublés : les yeux ouverts, profonds, immobiles, semblent contempler l'invisible ; les lèvres murmurent de vagues paroles, et disent la supplication tendre, l'appel balbutiant au Sauveur ; les fronts les plus vulgaires, les plus chargés de rides et d'ennuis, paraissent comme éclairés du dedans ; tout le corps incliné, à la fois humble et confiant, exprime l'adoration, l'élan intérieur, le recueillement, l'attente. Quand ils sortent de là, visiblement rassérénés, pacifiés, plus forts pour supporter la vie, un rayon d'idéal a lui sur leur misère, et, dans un acte d'amour, ils ont dit toute la poésie de leur âme au Dieu sensible au cœur...

« O pères de la tribu obscure au foyer de laquelle je puisai la foi à l'invisible, s'écrie Renan quelque part, Dieu m'est témoin, vieux pères, que ma seule joie, c'est que parfois je songe que je suis votre conscience, et que, par moi, vous arrivez à la vie et à la voix. » René, lui aussi, aurait pu tenir ce langage. Il fallait essayer de pénétrer jusqu'à cette « âme invisible et présente » de la terre d'Armor pour mieux comprendre celui qu'un historien breton a justement appelé « le plus grand poète de la race celtique, Chateaubriand » (3).

III. — L'APPORT HÉRÉDITAIRE DES CHATEAUBRIAND

C'était une idée chère à Goethe que toute famille qui dure et se maintient dans son intégrité finit par produire à la longue un individu qui en ramasse puissamment tous les traits épars

et successifs, qui l'exprime, en un mot, supérieurement et tout entière : de telle sorte que, si l'on connaissait exactement la lointaine série d'ancêtres qui l'ont précédé dans la vie, on serait capable de prévoir en quelque manière et de caractériser d'avance l'homme de talent ou de génie dont la naissance serait comme l'idéale récompense des traditions pieusement transmises, des nobles efforts obscurs et des hautes vertus ignorées.

Nous ne connaissons pas assez, pour vérifier sur eux la pensée de Goethe, les « très vaillants chevaliers », les « barons puissants et généreux » qui, depuis Brient ou Briand, fils aîné de Thiem, noble seigneur breton du ^x^e siècle, jusqu'à René-Auguste de Chateaubriand, comte de Combourg, le père du grand écrivain, se seraient « bornés à vivre dans leurs châteaux, en réputation d'honneur, d'hospitalité et de piété » (1). Il n'est pourtant point téméraire de croire que l'orgueil nobiliaire, que la hauteur aristocratique durent être de tradition dans une famille qui prétendait descendre des ducs de Bretagne, et qui se vantait d'avoir contracté des alliances avec les Rohan, les Tinténiac, les Duguesclin, et même d'avoir mêlé son sang à celui des races royales de France, d'Angleterre et d'Espagne : « vieilles misères » sans doute, mais dont l'auteur des *Mémoires d'outre-tombe* n'a pas fait si « bon marché » qu'il veut bien le dire (2). D'autre part, si la devise primitive des Chateaubriand : *Je sème l'or* a eu apparemment sa raison d'être, elle convient trop bien encore à René pour que nous ne soyons pas tentés d'expliquer par une prédisposition héréditaire l'origine de ses fastueuses prodigalités (3). Et enfin, ne peut-on pas conjecturer qu'une famille, dont une seule branche a fourni au moins quatre croisés et un évêque de Nantes, qui a vu sortir d'elle nombre de gens d'Église (4) et de hardis chevaliers, qui a « teint de son sang les bannières de France » (5), a dû transmettre à ses derniers rejetons, avec le culte de la religion des ancêtres et un grand

fond de loyalisme, le goût de l'action, l'instinct combatif, et l'habitude chevaleresque de lutter, de se dépenser pour de hautes et nobles causes ? L'ennemi déclaré de « Buonaparte », l'homme d'État de la Restauration, l'adversaire des derniers Encyclopédistes, l'auteur enfin du *Génie du Christianisme* n'aurait ainsi point démenti son origine.

A mesure que l'ordre des temps nous rapproche de lui, il semble que les traits de la physionomie familiale deviennent plus particuliers, plus précis, plus individuels. D'abord, nous voyons paraître la disposition littéraire : un de ses oncles paternels s'était voué à des recherches d'érudition historique ; un autre, qui s'était fait prêtre, « avait la passion de la poésie » ; la même faculté poétique se retrouvera chez son frère aîné, chez sa sœur, M^{me} de Farcy, surtout chez sa sœur Lucile : décidément, la nature s'essaie ; le grand écrivain, le grand poète est tout près de naître. Rude, violent, taciturne, infatué de sa race, chacun a présent à l'esprit l'admirable portrait que Chateaubriand a tracé de son père, vrai tempérament de corsaire ou de négrier, qui, à force de courage, de volonté persévérante et d'habileté, tour à tour marin, négociant, armateur, finit par relever la fortune de sa maison et réussit, en 1761, à acheter Combourg. « Son état habituel était une tristesse profonde que l'âge augmenta, et un silence dont il ne sortait que par des emportements. » Tristesse, ou plutôt hypocondrie, qui, à ce degré, est une maladie véritable, et dont, malheureusement, il légua le germe à plusieurs de ses enfants : quatre d'entre eux, — signe caractéristique, — sont morts d'un épanchement de sang au cerveau ; sa fille Lucile est morte folle, et nul doute que ce qu'il y eut de morbide dans le caractère et dans le génie même de son illustre fils ne vînt en partie de là. « J'ai le spleen, a écrit ce dernier, *tristesse physique, véritable maladie* (1). » Notons cet aveu, dès maintenant, et méditons-le. La mère, en revanche, était vive et enjouée de nature, comme René quand il se por-

tait bien, et dans l'intervalle de ses crises. Elle était très pieuse aussi. « Pour la piété, ma mère était un ange. » Nous retrouverons cette disposition chez M^{me} de Farcy, chez Lucile et chez leur glorieux cadet.

Tel paraît avoir été l'apport héréditaire des Chateaubriand, leur part de contribution au génie et à l'œuvre de celui qui devait rendre leur nom si célèbre. Nous tenons maintenant, semble-t-il, les principaux facteurs, à la fois physiques et moraux, qui, en se combinant d'une certaine manière, ont formé l'individualité de l'auteur d'*Atala*. E.-M. de Vogüé l'a dit avec justesse et avec force : « il s'est fait durant huit siècles » (1), — durant plus longtemps peut-être encore. Sur le petit être chétif et presque à demi mort qui, par une nuit d'horrible tempête, vint au monde le 4 septembre 1768 dans une sombre rue de Saint-Malo, le rêve triste d'une rude et forte race, l'orgueil batailleur, la passion et la foi d'une vieille lignée féodale avaient déjà mis leur empreinte. Sa volonté et la vie feront le reste.

NOTES

La « littérature » du sujet traité dans les pages qui précèdent est considérable, et s'il avait fallu renvoyer à toutes nos « sources », il eût été facile de doubler l'étendue de ce livre. Il nous a paru d'ailleurs inutile de refaire ce qui a été très bien fait par d'autres, et nous renverrons une fois pour toutes aux notes du *Manuel de l'histoire de la littérature française* de Brunetière (Delagrave) et au *Manuel bibliographique de la littérature française* de M. G. Lanson (Hachette). Nous n'indiquerons guère ici que les ouvrages sur lesquels il y avait lieu d'attirer particulièrement l'attention, et ceux aussi qui ont paru postérieurement au *Manuel* de M. Lanson ou qui ont pu lui échapper.

Page 12, note 1. — *Avenir de la Science*, p. 97.

Page 19, note 1. — Voyez là-dessus Gustave Lanson, *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française* (*Revue des cours et conférences*, 1908-1909, 1909-1910). — Cf. F. Brunetière, *Études sur le XVIII^e siècle* (Hachette).

Page 21, note 1. — Voyez dans les *Études sur le XVIII^e siècle*, les leçons sur les *Origines de l'esprit encyclopédique*, en particulier la 4^e leçon sur la *Formation de l'idée moderne de science*.

Page 30, note 1. — Voyez sur Louis Racine les leçons d'Émile Faguet dans la *Revue des cours et conférences* de 1903.

Page 39, note 1. — Il résulte d'une copie de son testament publiée en 1893 par le vicomte de Grouchy dans le *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, que Ninon a légué au jeune Arouet, « qui est aux Jésuites, mille francs pour en avoir des livres ». Elle était convertie. Quand le futur Voltaire la vit, il n'avait guère que dix ans, et elle en avait quatre-vingt-quatre : elle était alors, au témoignage de Voltaire lui-même, « décrépite, n'ayant sur les os qu'une peau jaune tirant sur le noir », et elle lui fit une sinistre impression.

Page 42, note 1. — Pascal a toujours été, — et cela se conçoit aisément, — pour Voltaire une sorte d'ennemi personnel : « Va, va, Pascal, écrivait-il, tu as un chapitre sur les prophéties où il n'y a pas l'ombre de bon sens. Attends, attends. »

Page 45, note 1. — A propos des attaques du Parlement de Paris contre l'Église, dans la querelle des refus de sacrements, le président de Brosses écrivait,

le 21 juillet 1753 : « Deux des grands ordres de l'État n'ont rien de plus à désirer, ni de plus utile pour eux-mêmes que de vivre en paix et bien unis dès qu'ils le pourront. Je n'aime pas qu'on ait été faire une confession générale et rechercher tous les vieux péchés de l'Église dans une occasion où plusieurs de ces attaques ne vont guère au sujet, dans un cas où nous avons si évidemment raison qu'il est presque impossible que nous ne l'obtenions pas en fin de cause, dans un temps où il est plus à propos de s'entresoutenir que de s'entredétruire et que de chercher par un tel tableau à aliéner toute une nation d'un de ses ordres principaux. » (Yvonne Bezard, *le Président de Bosses, d'après une correspondance inédite, Revue d'histoire littéraire de la France*, juillet-septembre, 1923, p. 335.)

Page 53, note 1. — Voyez là-dessus Eugène Ritter, *le Sermon des cinquante*. (*Revue d'histoire littéraire de la France* du 15 avril 1900, p. 315.)

Page 54, note 1. — M. Fallex, dans son édition du *Précis du règne de Louis XV* (A. Colin, in-16 ; p. x), rapproche avec raison ce chapitre du chapitre cxcv de l'*Essai sur les mœurs*, et tous deux du chapitre xv du livre XXV de l'*Esprit des Lois* (*De la Propagation de la religion*), qui les a évidemment inspirés. — Pour faire l'histoire intellectuelle de chacun des grands écrivains du xviii^e siècle, il faudrait, à chaque instant, pouvoir tenir compte des multiples influences qu'ils ont successivement subies et de leurs réactions personnelles contre tel événement ou telle lecture. Et, pour la commodité et la clarté de l'exposition, on est obligé de simplifier les choses, de négliger les nuances, de renoncer à suivre ce perpétuel entrecroisement de faits et d'idées. Du moins, le lecteur doit être prévenu de cette part nécessaire d'artifice.

Page 61, note 1. — Par « philosophie » les Encyclopédistes entendent bien assurément une philosophie, on veut dire une certaine attitude de pensée, une certaine conception du monde et de la vie, mais aussi, mais surtout ce que nous appelons aujourd'hui la science, au sens où Taine et Renan prenaient ce mot, à savoir l'ensemble des sciences positives. — Sur les origines encyclopédiques du positivisme, voyez deux excellentes pages de Ravaisson (p. 58-80), dans son *Rapport sur la philosophie française au XIX^e siècle*.

Page 67, note 1. — Voyez sur Raynal les livres récents de M. Anatole Feuillère : *Bibliographie critique de l'abbé Raynal*, et *Un précurseur de la Révolution : l'abbé Raynal, 1713-1796, Documents inédits*, Angoulême, imprimerie ouvrière, 1922.

Page 75, note 1. — Voyez François Cornou, *Élie Fréron* (1718-1776), 1 vol. in-8, Paris. Champion, 1922.

Note 2. — Voyez Claude Bouvier, *Une carrière d'apologiste au XVIII^e siècle : Jean-Georges Lefranc de Pompignan, évêque du Puy, archevêque de Vienne* (1715-1790). Paris, Picard, 1903 ; in-8.

Page 82, note 1. — A-t-il jamais, dans son for intime, dépassé le point de vue, bien extérieur, de l'utilité sociale ? Très grand admirateur de « la secte stoïque » (Cf. *Esprit des Lois*, XXIV, x), a-t-il fini par voir dans le christianisme ce que Vinet appelait « un stoïcisme divinisé » ? Nous ne savons.

Page 86, note 1. — Voyez, notamment, la fin de l'*Introduction*. — Il faut noter pourtant que la *Théorie de la terre* semble avoir détaché Rousseau de la croyance à la révélation. (Voyez là-dessus Alexis François, *Jean-Jacques Rousseau et la science genevoise au XVIII^e siècle*, *Revue d'histoire littéraire de la France* juillet 1924.)

Page 89, note 1. — *Delphine de Sabran, marquise de Custine*, par Gaston Maugras et le comte P. de Croze-Lemerrier, 1 vol. in-8, Plon, 1912, p. 99-100.

Page 90, note 1. — « Je vois les bornes de mon esprit, je ne vois pas celles de l'esprit humain », écrivait modestement Taine. C'est là une pensée qui n'est jamais venue à Voltaire.

Page 95, note 1. — Voyez Sayous, *Histoire de la littérature française à l'étranger depuis le commencement du XVII^e siècle*, Paris, 1853 ; — Georges Goyau, *Une Ville-Église : Genève*, Perrin, 1919 ; — Pierre Maurice Masson, *la Religion de J.-J. Rousseau*, Hachette, 1916 ; — Albert Monod, *De Pascal à Chateaubriand*, Alcan, 1915.

Page 99, note 1. — Elles ont été publiées en 1905 dans les *Annales de la Société J.-J. Rousseau* (p. 221-229), par Théophile Dufour, l'érudit genevois, auquel nous devons, pour une très large part, la publication en cours de la *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, achevée par M. Pierre-Paul Plan (Armand Colin, éditeur). — Voyez aussi, pour tout ceci, le livre essentiel de P. Maurice Masson, *la Religion de J.-J. Rousseau* (Hachette, 1916).

Page 101, note 1. — Voyez Yves de la Brière, *le Professeur de théologie du « Vicaire savoyard » de Rousseau : Firmin Abauzit de Genève (Recherches de science religieuse, oct. 1924)*.

Page 105, note 1. — Il n'en faudrait pas conclure que Rousseau est totalement détaché de la Réforme. L'idée de la bonté de la nature nous vient en droite ligne de la Renaissance, puisqu'elle est déjà dans Rabelais. En l'empruntant, non pas sans doute à Rabelais, mais à Diderot, Rousseau l'a interprétée à sa façon : sa conception de la « nature » n'est pas du tout celle de Diderot. En opposant d'ailleurs le dogme de la bonté de la nature au dogme du péché originel, il ne faisait que faire saillir une contradiction qui était déjà dans Calvin. Celui-ci a beau se dresser contre l'esprit de la Renaissance : il est de son temps, et, bon gré mal gré, il sacrifie lui aussi au naturalisme contemporain ; il est bien obligé, dans une certaine mesure, de réhabiliter la nature, la raison humaine pour s'affranchir de la tradition catholique. La secrète contradiction ne fera que s'accroître après lui ; et l'originalité de Rousseau consiste précisément à l'avoir, tout à la fois, dénoncée et acceptée.

Note 2. — Voyez, dans les *Annales Jean-Jacques Rousseau* de 1905, les *Notes inédites de Voltaire sur la Profession de foi du Vicaire savoyard*, publiées par M. Bernard Bouvier (p. 272-284).

Page 107, note 1. — *Profession de foi*, éd. P.-M. Masson, p. 91 (*Émile*, éd. originale, t. III, p. 42). — Ce n'est pas la seule réminiscence de Pascal qu'on trouve dans la *Profession* ; et Voltaire, dans ses observations critiques, en relevait justement une autre.

Page 112, note 1. — Voyez là-dessus les textes peu connus et décisifs recueillis et commentés par P. Maurice Masson, *op. cit.*, t. II, p. 84-85.

Page 116, note 1. — Costa de Beauregard, *Un homme d'autrefois*, p. 25.

Page 125, note 1. — Fauchet et Lamourette deviendront, sous la Révolution, évêques constitutionnels, et mourront sur l'échafaud.

Page 126, note 1. — « On l'avait séduit (le monde) en lui disant que le christianisme était un culte né au sein de la barbarie, absurde dans ses dogmes, ridicule dans ses cérémonies, ennemi des arts et des lettres, de la raison et de la beauté... On devait montrer que rien n'est plus divin que sa morale, rien de plus aimable et de plus pompeux que ses dogmes, sa doctrine et son culte : on devait dire qu'elle favorise le génie... Le christianisme sera-t-il moins vrai quand il paraîtra plus beau ? » (*Génie du Christianisme*, édition originale, t. I, p. 9-11). — Ce curieux rapprochement a déjà été fait par Albert Monod, *op. cit.*, p. 484-485.

Page 130, note 1. — C'est, bien entendu, Chateaubriand que je veux dire. Mais avant Chateaubriand, ou, tout au moins en même temps que lui, un autre écrivain devait reprendre et développer quelques-uns des thèmes mis au jour par Bernardin de Saint-Pierre : c'est Ballanche, dans son premier livre, *du Sentiment considéré dans ses rapports avec la littérature et les arts* (1801). Ballanche a eu parfaitement conscience de cette filiation : « Le seul homme peut-être, écrit-il, qui, dans ces derniers temps, ait réveillé, par les charmes de son style, des souvenirs de l'antique bonhomie, l'auteur des *Études de la nature*, Bernardin de Saint-Pierre, est précisément celui qui semblait né pour exécuter la tâche que je me suis imposée... L'essai que j'ose publier aujourd'hui peut être considéré, à certains égards, comme une suite de cette partie des *Études* » (p. 20-21). La *Profession de foi*, les *Études de la nature*, le livre *du Sentiment*, le *Génie du Christianisme*, quatre étapes successives de la renaissance du sentimentalisme, quatre ébauches successives du même livre.

Page 136, note 1. — Edme Champion, *la France d'après les cahiers de 1789*; Paris, Colin, 1897, p. 177-178.

Page 137, note 1. — Voyez, sur tout ceci, outre les ouvrages de Tocqueville, de Taine, d'A. Gazier, de l'abbé Sicard, de MM. Aulard et Mathiez, l'*Histoire religieuse de la Révolution française*, de M. Pierre de La Gorce, œuvre capitale qui, sous une forme attachante et vivante, met si fortement en œuvre les documents actuellement accessibles qui nous ont été conservés sur cette tragique période. Voyez aussi un excellent chapitre de M. Georges Goyau dans sa *France religieuse*.

Page 146, note 1. — Voyez là-dessus Albert Mathiez, *la Théophilanthropie et le Culte décadaire*, Paris, Alcan, 1904 ; et P.-M. Masson, *la Religion de Rousseau*, t. III, chap. V.

Page 147, note 1. — On trouvera dans l'*Ami de la Religion* (t. XVII, p. 65-72, 1818), un article très bien informé qui résume toute l'histoire de ce recueil, sous ce titre : *Notice sur les Annales catholiques et sur les autres ouvrages périodiques qui les suivirent*. Il ne faut pas confondre les *Annales religieuses, politiques et littéraires*, — ce fut leur titre primitif, — avec les *Annales de la religion*, recueil

janséniste, véritable suite des *Nouvelles ecclésiastiques*, et qui durèrent de 1795 à 1803, en 18 vol. in-8.

Page 152, note 1. — Les protestants, — surtout Rabaut de Saint-Étienne et Barnave, — ont eu leur part de responsabilité dans la série des mesures révolutionnaires qui ont été dirigées contre l'Église catholique ; le protestantisme n'en a guère profité : car, quand vint, pour lui aussi, l'heure de la persécution, il a moins vigoureusement résisté que la confession rivale.

Page 157, note 1. — Napoléon était lui aussi très sensible aux sonneries de cloches, et elles l'induisaient à une sorte de rêverie religieuse.

Page 164, note 1. — Toutes ces déclarations ont été très vivement relevées par le monarchiste *Courrier de Londres*, dans un article de 1803 intitulé : *Le livre des assertions par Buonaparte... Suivi de mémoires et de pensées détachées du même auteur et de l'unique vérité qui soit sortie de la bouche de l'auteur*.

Page 166, note 1. — Napoléon était-il croyant ? (*Gaulois* du 13 septembre 1905.) — Voyez sur tout ceci, outre les ouvrages précédemment cités, ceux de Frédéric Masson, de M. Arthur Lévy, du cardinal Mathieu, de Vandal, de M. Arthur Chuquet ; Rose, *The Religion of Napoleon* (*Quarterly Review*, octobre 1903), et A. Lombroso, *Napoléon était-il croyant ?* in-8, 1910.

Page 170, note 1. — Il existe plusieurs versions de ce fameux discours : celle des *Annales philosophiques* (t. II, p. 247-255), « avec le texte italien » ; celle de Rœderer (*Œuvres*, t. V. p. 411) ; celle enfin de la *Correspondance de Napoléon* (t. VI, p. 426). Qu'importe la différence de formules que Bonaparte n'a d'ailleurs jamais désavouées ? Il suffit que le fond substantiel en soit à peu près identique.

Page 171, note 1. — *Vingt ans de haute police*, témoignages historiques, par Desmarests, Paris, 1833, p. 75. — Cf. dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 mai 1912, *Napoléon sténographié au Conseil d'État* : « La religion est la vaccine de l'imagination, elle la préserve de toutes les croyances dangereuses et absurdes... Si vous ôtez la foi du peuple, vous n'avez que des voleurs de grand chemin » (p. 383).

Page 176, note 1. — Michelet, *Histoire de France*, éd. de 1852, Hachette, t. II, p. 6-22, et *la Mer*, Hachette, 1861, p. 25-27. — Voir, pour préciser et rectifier, en plus d'un point, les intuitions de Michelet : E. Risler, *Géologie agricole*, Berger-Levrault, 1884, t. I, p. 77-98, 139-148 ; — L. Gallouédec, *Études sur la Basse-Bretagne* (*Annales de Géographie*, 15 janvier, 15 octobre 1893, 15 juillet 1894) ; — M. Barrois, *les Divisions géographiques de la Bretagne* (*Annales de géographie*, 15 janvier et 15 mars 1897) ; — Onésime Reclus, *le Plus beau Royaume sous le ciel*, Hachette, 1899, *passim*, et p. 649-654 ; et surtout peut-être, P. Vidal de La Blache, *Tableau de la géographie de la France*, dans l'*Histoire de France* d'E. Lavisse, Hachette, 1903, p. 11-13 ; 323-329. Cf. enfin G. Flaubert, *Par les champs et par les grèves* (*Voyage en Bretagne*, Charpentier, 1885 ; A. Suarès, *le Livre de l'Émeraude*, G. Lévy, 1902 ; — Ch. Le Goffic, *l'Ame bretonne*, Champion, 1902, 1^{re} série, *passim*, et p. 3, 84, etc ; — F. Brunetière, *le Génie breton*, dans ses *Derniers discours de combat*, Perrin, 1907 ; — A. Chevrillon, *Au Pays breton* (*Revue des Deux Mondes*, 1923, 1924) ; — Pierre Moreau, *Chateaubriand et la Bretagne* (*Revue générale*, 15 déc 1924) ; — P. Lasserre, *La Jeunesse de Renan*, Garnier, 1925.

Note 2. — A. de La Borderie, *Histoire de Bretagne*, Picard, 1895, t. I, p. 1-2.

Page 177, note 1. — Vers la fin de l'époque primaire, le sol breton était occupé par une haute chaîne de montagnes, analogue à nos Alpes, et qui, aujourd'hui, ne se survit guère à elle-même que par les tristes monts d'Arée : le point culminant actuel, le Mont Saint-Michel de Braspart, n'a que 391 mètres d'altitude.

Page 179, note 1. — Voir sur tout ceci, outre les ouvrages cités, p. 176 : F. Brunetière, *Discours académiques*, Perrin, 1901, p. 171-199 ; — E.-M. de Vogüé, *le Rappel des ombres*, A Colin, p. 145-159 ; — Renan, *Essais de morale et de critique*, C. Lévy, 1859, p. 375-456 ; — A. Fouillée, *Psychologie du peuple français*, Alcan, 1898, p. 110-112 ; — L. Séché, *le Dernier historien de la Bretagne* (*Revue des Deux Mondes* du 1^{er} août 1902, p. 693-694) ; — Havelock Hellis, *The Genius of France* (*Monthly Magazine*, 1894) ; Lady Blennerhasset, *Chateaubriand*, Mainz, Franz Kirheim, 1903 (*Die Bretagne*, p. 19-20).

Page 180, note 1. — *La Mer*, p. 26. — Cf. G. Bloch, *les Origines*, dans *l'Histoire de France* d'E. Lavisse, t. I, II, Hachette, 1900. L'élément celtique qui, en Bretagne, est plus prépondérant que partout ailleurs peut-être en France, et qui a dû se fondre peu à peu avec les races primitives, a ici une double origine historique : la première migration continentale des Celtes au v^e siècle av. J.-C. et, aux v^e et vi^e siècles après J.-C., la migration des Celtes de la Grande-Bretagne, qui fuyaient l'invasion saxonne : c'est à cette seconde migration qu'il faut faire remonter, semble-t-il, le celtique qui se parle encore dans quelques coins de notre Bretagne. (Voir Loth, *l'Émigration bretonne en Armorique*, Rennes, Baralse, 1884.)

Note 2. — *Potius mori quam fœdari*, est, comme l'on sait, la devise traditionnelle de la Bretagne.

Note 3. — Voir, par exemple, les *Trente mélodies populaires de Basse-Bretagne*, recueillies et harmonisées par L.-A. Bourgault-Ducoudray, avec une traduction française en vers adaptée à la musique, par François Coppée ; Lemoine, 1883.

Page 181, note 1. — Anatole Le Braz, *la Légende de la mort en Basse-Bretagne*, avec une Introduction par L. Marillier, Champion, 1893, p. XLIV (il a paru de cet excellent ouvrage une 3^e édition, revue et corrigée, avec des notes sur les croyances analogues chez les autres peuples celtiques, par G. Dottin, sous ce titre : *la Légende de la mort chez les Bretons armoricains*, 2 vol. in-12, Champion, 1912). « Il n'est pas de pays, dit encore M. Marillier (1^{re} éd., p. LXIX), où ceux qui ne sont plus restent ainsi mêlés aux vivants ; les morts gardent, à vrai dire, leur place dans leur maison, le cimetière est comme un prolongement du foyer ; on y va, si j'ose dire, causer avec les siens. » — « A chaque pas on y rencontre (en Cornouaille), symbolisée de cent façons, la préoccupation obsédante de l'heure dernière et cette crainte, moins de la mort que de l'enfer, qui voile l'âme bretonne d'une indéracinable mélancolie. » (L. Gallouédec, 3^e art. cit., p. 452.) — Cf. les autres ouvrages de M. Le Braz, *Vieilles histoires du pays breton*, 1897 ; *Au Pays*

des pardons, 1898, Champion ; *la Terre du passé*, 1902, etc. ; et A. Chevrillon, *art. cit.*

Page 182, note 1. — Renan, *op. cit.*, p. 336 ; Cf. aussi F. Brunetière, *Derniers Discours de combat*, p. 21-22. — On trouvera enfin sur cette curieuse disposition de la race celtique d'intéressants détails, et pris sur le vif, dans un roman anglais qu'on a traduit en français, de P.-A. Sheehan, *Ames celtiques et âmes saxonnes*, Luke Delmege, Lethielleux, 1902, *passim*, et p. 385-393.

Note 2. — E.-M. de Vogüé, *op. cit.*, p. 155-156. Je ne résiste pas au plaisir de détacher encore ici quelques-unes de ces nobles et éloquentes paroles dites sur le rocher du Grand-Bé, au nom de l'Académie française, pour le cinquantenaire de la mort de Chateaubriand : « Ah ! comme il était bien de chez vous, comme il doit dormir en sécurité chez vous, ce fils d'élection du vieil Armor ! Nul n'a mieux représenté devant l'univers l'intransigeance de vos fiertés, les peines sans nom de vos âmes songeuses, ces aspirations sans limites qui gémissent sur la lande, fuient vers la mer, montent dans le ciel, et ne s'arrêtent qu'à Dieu. Terre de Bretagne, qui finis le vieux monde..., tes fils ont fait entendre les plus grandes plaintes que la passion et la détresse intérieure ont inspirées, la plainte de Tristan, la plainte d'Yseult, la plainte de René, et, hier encore, l'appel décevant, mais toujours idéal et enchanteur, du Breton qui faisait sonner sur sa foi morte les cloches plaintives de la ville d'Ys. »

Note 3. — Voir encore pour tout ceci, outre les textes et travaux mentionnés par F. Brunetière (*Manuel*, p. 5 et 13), d'Arbois de Jubainville et Lot, *Cours de littérature celtique*, 9 vol., Fontemoing, 1883-1900, surtout les t. III, IV et V, qui renferment la traduction du *Mabinogion* ; un article de Renan (non recueilli en volume), sur les *Romans de la Table Ronde*, dans les *Débats* du 1^{er} novembre 1860 ; un bon chapitre de M. Lanson sur les *Romans bretons* dans sa *Littérature française* ; l'article de G. Paris sur *Tristan et Yseult* dans la *Revue de Paris* du 15 avril 1894 ; celui de Brunetière dans la 9^e série de ses *Études critiques*, et enfin, avec ses autres travaux sur *Tristan*, ce délicat chef-d'œuvre d'intelligente restauration où M. Joseph Bédier nous a rendu le *Roman de Tristan et Iseult*, Paris, Sevin, 1900 (avec Préface de Gaston Paris).

Page 184, note 1. — La croyance à l'immortalité de l'âme était un des dogmes fondamentaux de la doctrine druidique.

Note 2. — « Lisez l'étrange *Mabinogi* de Pérédur : ces pages sont humides, pour ainsi dire, du sentiment féminin. La femme apparaît comme une sorte de vision vague, intermédiaire entre l'homme et le monde surnaturel. » (Renan, *op. cit.*, p. 385.)

Note 3. — A. de La Borderie, *op. cit.*, p. 530. Et encore : « Ainsi, dans l'âme de cette nation, l'idéal chrétien sous toutes ses formes... a été gravé par eux (les moines venus d'outre-mer) à une telle profondeur que, depuis quatorze siècles, bien des révolutions ont passé, et bien des vicissitudes de toute sorte, sans pouvoir affaiblir cette empreinte sacrée. » Voir tout le chapitre intitulé *Rôle des moines bretons dans l'ordre moral et religieux*. — Cf. A. Le Braz, *les Saints de Bretagne* (*Débats* du 30 juin 1901), et dans l'*Âme bretonne* de Ch. Le Goffic (1^{re} série), le chapitre sur les *Saints* (p. 47-70).

Page 185, note 1. — Voir notamment dans *l'Ame bretonne* le chapitre sur le *Curé breton* (p. 218-231).

Note 2. — Taine, *Carnets de voyage*, Hachette, 1897, p. 39.

Note 3. — A. de La Borderie, *op. cit.*, p. 5.

Page 186, note 1. — *Souvenirs d'enfance et de jeunesse de Chateaubriand*, *Manuscrit* de 1826, Lévy, 1874, p. 5. (C'est une version, non pas tout à fait primitive, mais antérieure de plus de vingt ans au texte courant, et très intéressante, des trois premiers livres des *Mémoires d'outre-tombe*.) — Cf. au dernier volume des *Mémoires*, dans toutes les éditions, sauf l'édition Biré, les pages que Chateaubriand a intitulées *Généalogie de ma famille*, et René Kerviler, *Essai d'une bio-bibliographie de Chateaubriand et de sa famille*, Vannes, Lafolye, 1895, p. 1-12.

Note 2. — *Mémoires*, éd. Biré, t. I, p. 9-11.

Note 3. — Mêmes dispositions chez son oncle, le curé poète : « Il donnait tout ce qu'il avait. » (*Manuscrit* de 1826, p. 8-9.) — « M. l'abbé de Chateaubriand, recteur de cette paroisse (Merdrignac), a distribué tous ses grains », dit un rapport daté d'avril 1792 (*L'Abbé François de Chateaubriand, recteur de Merdrignac au XVIII^e siècle*, dans *l'Union malouine et dinannaise*, 23-24 novembre 1923).

Note 4. — Notons pourtant qu'un Chateaubriand, en 1562, se fit protestant.

Note 5. — Devise actuelle des Chateaubriand, depuis saint Louis.

Page 187, note 1. — *Mémoires*, éd. Biré, t. VI, p. 11. Voir toute la page très significative. Il serait bon qu'un physiologiste de profession, un physiologiste doublé d'un psychologue, vint reprendre la question, comme l'a fait, par exemple, le docteur Möbius pour J.-J. Rousseau, et nous dire avec précision ce qu'il y a eu d'héréditaire, d'organique et de vraiment maladif dans la tristesse de Chateaubriand. — Voir aussi dans G. Pailhès, *Chateaubriand, sa femme et ses amis*, Champion, 1896, le chapitre un peu dispersé, mais fort intéressant, qui est intitulé : *les Deux époux*.

Sur la « physiologie » de Chateaubriand, je signale simplement pour mémoire l'« Essai médical et littéraire » du Dr Massin, *Chateaubriand, sa vie et son caractère* (*Bulletin de la classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique*, 1907) ; le *Chateaubriand*, « interprétation médico-psychologique de son caractère » du Dr Évariste Michel, Perrin, 1911 ; la brochure du Dr Potiquet, *Chateaubriand et l'hystérie*, « essai de psychologie », Paris, Laisney, 1911. Tout cela est le vide à peu près absolu, et nous prouve que la race des médecins de Molière n'est pas morte encore. Quand donc les médecins qui veulent étudier des « cas » littéraires se contenteront-ils d'être... médecins ? — Cf. Dr Fernel (Dr Cabanès), *les Névrosés littéraires : Chateaubriand* (*Revue thérapeutique des alcaloïdes*, septembre et octobre 1911), et J. Bourdeau, *la Névrose de Chateaubriand* (*Débats* du 31 octobre 1911).

Page 188, note 1. — E.-M. de Vogüé, *Heures d'histoire*, A. Colin, 1893, p. 77.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS..	v
------------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

LES ORIGINES

CHAPITRE PREMIER

LA PREMIÈRE ÉTAPE DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE DU " DICTIONNAIRE " DE BAYLE A L' " ENCYCLOPÉDIE "

- I. *Le Legs religieux du XVII^e siècle.* — Le xvii^e siècle a voulu « enter le christianisme sur le monde ». — En quoi Bossuet a-t-il d'abord favorisé, puis involontairement compromis cet effort : les deux aspects successifs et contradictoires de son œuvre. — Précarité de la situation religieuse qu'il laisse après lui 11
- II. *La Formation de l'esprit encyclopédique : Premières attaques et premières victoires.* — Les « libertins » insinuent l'idée de la bonté de la nature : il leur manque un corps de doctrine. — Le cartésianisme : renaissance du rationalisme. — Fontenelle et la formation de l'idée moderne de science. — Bayle : complexité de sa physionomie ; son *Dictionnaire* est la somme de l'incroyance contemporaine ; — son succès et son influence. 18

- III. *La défense de la tradition.* — Que Pascal et Bossuet n'ont pas été remplacés. — Abondance de la production apologétique : Houteville ; Louis Racine. — Derniers écrits de Malebranche et de Fénelon. — L'éloquence de la chaire : Massillon. — Tendances inquiétantes de la pensée orthodoxe. . 26
- IV. *Les débuts de Montesquieu et de Voltaire.* — Intellectualisme foncier de Montesquieu : son incrédulité précoce et sa croyance à la religion naturelle ; les *Lettres persanes* : anticléricisme et morale sociale ; les *Voyages* et les *Considérations* : le stoïcisme. — Irréligion native de Voltaire : le tempérament et le milieu ; le déisme de l'*Épître à Julie* ; la philosophie des *Lettres anglaises* : Voltaire et Pascal. . 33
- V. *État des âmes et des doctrines en France à la veille de l'« Encyclopédie ».* — M^{me} du Deffand : sécheresse d'intelligence et « privation du sentiment ». — Vauvenargues : voltairianisme, stoïcisme et moralisme social. — Prise dans son ensemble, l'antique tradition est battue en brèche, mais elle n'est pas ruinée : relative timidité des attaques dont elle est l'objet et insuffisance de la « religion naturelle ». . 43

CHAPITRE II

LA SECONDE ÉTAPE DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE VOLTAIRE ET LES ENCYCLOPÉDISTES

Le retour de Prusse marque une nouvelle phase dans la carrière de Voltaire.

1. *La philosophie religieuse de Voltaire.* — Le plan de campagne voltairien. — La credo de Voltaire : les progrès de la civilisation confondus avec ceux de la raison ; guerre au christianisme. — Comment cette philosophie s'insinue ou se développe dans le *Siècle de Louis XIV*, dans l'*Essai sur les mœurs* et dans les innombrables brochures sorties de Ferney. — Popularité finale de Voltaire. 50

- II. *La doctrine religieuse de l' « Encyclopédie »*. — Portrait moral de Diderot. — Dessein de l'*Encyclopédie* : un inventaire des connaissances humaines et une machine de guerre construite pour ruiner la tradition, pour vulgariser « l'art de décroire ». — Déisme apparent et secret athéisme. — Somme de la libre-pensée du XVIII^e siècle, l'*Encyclopédie* a fondé la religion de la science. 57
- III. *Les Encyclopédistes en dehors de l' « Encyclopédie »*. — Condillac. — Raynal : son succès et son influence. — Helvétius et d'Holbach : leur matérialisme. — D'Alembert : son fanatisme irrégulier. — Diderot : son naturalisme panthéistique. — La philosophie du XVIII^e siècle a prêché le retour à la nature. 64
- IV. *Les adversaires des « philosophes »*. — Le laisser aller du pouvoir. — Les gens de lettres : Moreau, Palissot, Lefranc de Pompignan et Gilbert. — Fréron : son activité, son esprit et son courage. — Les prédicateurs : Bridaine : un tempérament d'apôtre. — Controversistes et apologistes : Bergier, Guénée. — Les faiblesses de la défense religieuse. 71
- V. *Les Neutres : Montesquieu et Buffon*. — Montesquieu et l'*Esprit des lois* : un grand esprit fragmentaire et un grand livre manqué ; incertitude finale et peut-être contradiction de sa pensée sur le christianisme. — Hostilité des Encyclopédistes à l'égard de Buffon : son caractère et son tempérament ; — sa conception de la science très conciliable avec la pensée chrétienne. 79
- VI. *Résultats généraux de la propagande voltairienne et encyclopédique*. — Elle n'a entamé que certaines classes et certains individus. — Preuves matérielles de la diffusion de l'œuvre de Voltaire et de l'*Encyclopédie*. — Constitution d'un nouvel état d'esprit : le voltairianisme ; la renaissance du naturalisme. — Imminents dangers courus par l'idée chrétienne. 86

CHAPITRE III

LA TROISIÈME ÉTAPE DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE
JEAN-JACQUES ROUSSEAU ET SON ÉCOLE

Le caractère et le tempérament de J.-J. Rousseau.

- I. *La Religion de Rousseau avant Rousseau.* — L'évolution du protestantisme : philosophisme et piétisme. — Le protestantisme genevois : Turretini. — Bêat de Muralt et Marie Huber. — Progrès du socinianisme 92
- II. *Les origines personnelles de la pensée religieuse de Rousseau.* — Une âme foncièrement religieuse. — L'action de la vie : les Charmettes, le milieu encyclopédique. — La religion de Rousseau est la synthèse de toutes ces influences. . . 97
- III. *Les négations religieuses de Rousseau.* — Son opposition aux philosophes. — Son attitude à l'égard du protestantisme orthodoxe. — Sa critique du catholicisme. 102
- IV. *Le credo du Vicaire savoyard.* — Le « sentiment intérieur » suprême critérium de la vérité religieuse et de la vérité morale. — Les dogmes essentiels de la religion de Jean-Jacques. — Son attitude à l'égard des religions positives et du christianisme. — La religion civile. — Des raisons qui expliquent le succès de Jean-Jacques : profondeur de quelques-unes de ses vues. 105
- V. *La Religion de Rousseau et le milieu contemporain.* — Hostilité du parti voltairien et encyclopédiste. — Les anathèmes du protestantisme orthodoxe. — Les excommunications catholiques. — Le culte de Rousseau se propage cependant et s'impose à ses adversaires eux-mêmes. 113
- VI. *La Lignée protestante de Rousseau.* — En Allemagne : Lessing, Herder et Jacobi. — Kant et Rousseau. — Formation du protestantisme libéral. — En France : Necker et son livre sur *l'Importance des opinions religieuses*. 118

- VII. *L'Apologétique orthodoxe.* — Les sympathies catholiques à l'égard de Rousseau. — Beaucoup d'apologistes s'inspirent de lui : le P. Fidèle, Fauchet, Lamourette, La Luzerne : la préoccupation esthétique s'introduit, sous son influence, dans l'apologétique. 121
- VIII. *La philosophie religieuse de Bernardin de Saint-Pierre.* — En quoi elle procède de celle de Rousseau. — Les *Études de la nature* : que bien des thèmes qui seront exploités plus tard s'y trouvent déjà esquissés ; — elles aspirent au *Génie du Christianisme* 126

CHAPITRE IV

LA RÉVOLUTION FRANÇAISE ET LES IDÉES RELIGIEUSES

- I. *Les Fails.* — État religieux de la France à la veille de la Révolution : difficulté d'en juger d'après de simples témoignages individuels. — Les Cahiers des États-Généraux : attachement des Français à la religion traditionnelle, et qu'ils eussent désavoué leurs représentants. — Les étapes de la persécution religieuse, de la Constitution civile du clergé au 18 brumaire. 134
- II. *Les Doctrines.* — Peu d'originalité inventive dont elles témoignent. — La philosophie religieuse de Voltaire et celle de Diderot se retrouvent, à peine dénaturées, dans l'histoire religieuse de la Révolution : la guerre à « l'infâme ». — Robespierre et la religion de Rousseau. — Les religions civiles. — Survivance et épuration de la religion traditionnelle 141
- III. *Conséquences religieuses de la Révolution.* — Avortement de l'œuvre de dé catholicisation et de déchristianisation. — Ruine du jansénisme et du gallicanisme : déconsidération du clergé constitutionnel et justification, par le martyre, du clergé orthodoxe. — Symptômes significatifs d'une renaissance catholique 149

- IV. *État des esprits, des doctrines et des âmes en France aux environs de 1800.* — Nouvelle persécution, mais aspirations générales à la paix religieuse. — Quelques témoignages significatifs : Morellet, Marmontel; les palinodies des encyclopédistes. — Rivarol : ses pensées apologétiques. — M^{me} de Staël : ses velléités d'apologétique protestante. — Nécessité d'une restauration religieuse. 154
- V. *La psychologie et la pensée religieuses de Napoléon.* — L'apparence : scepticisme utilitaire et déisme à la Rousseau. — La réalité profonde : hérédité latine et catholique. — Sa conception du catholicisme : un principe d'ordre dans le domaine des idées et dans celui de l'action. — En quoi l'expérience révolutionnaire l'a confirmé dans cette pensée. — La genèse de l'idée du Concordat, et qu'elle satisfaisait son impérieux réalisme. — Bonaparte et Volney. . . . 163
- Conclusion : au sortir de la Révolution, la pensée française elle aussi aspire à un Concordat.

CHAPITRE V

LES ANTÉCÉDENTS RELIGIEUX DE CHATEAUBRIAND

- I. *La Bretagne.* — Le milieu géographique et son influence. — Aspect général du pays : mélancolie des paysages bretons. — La Bretagne intérieure : Combourg. — Saint-Malo : la poésie de la mer. 175
- II. *Le Génie breton.* — La race et ses caractères généraux. — Esprit d'opposition et d'indépendance. — Tristesse : le culte de la mort. — Idéalisme : la poésie celtique, la conception de l'amour, l'instinct religieux. 179
- III. *L'Apport héréditaire des Chateaubriand.* — L'orgueil nobiliaire, l'instinct combatif et le loyalisme. — Apparition de la disposition littéraire. — Tristesse physique du père et piété de la mère. — Résumé et conclusion. 185
- Notes. 189

Paris, 1925. — Typ. PH. RENOUARD. — 57584.

I
co.

ol.



m, u



Giraud, v.

92
C389

Le christianisme de v.1

Chateaubriand

MAR 13

Gannett

MAY 21

1258 2.f.

92

C 389

V.1

